

دكتور محمد عبد الفضيل القوي.

أَفْلَاسُ أَلْفِ كَرَامَاتٍ كَسَى

دارسة نقدية

الطبعة الأولى

١٤٠٣ هـ - ١٩٨٢ م

دار الطباعة المحمدية
٣٠٣ بئر الزاوية بالزاهر/ القاهرة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

«سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم»
(صدق الله العظيم)

تصدير

ربما كان اقتران النظرية الماركسية بالثورة المسلحة التي نجمت في الإطاحة بعرش أسرة دومانوف ، في روسيا القيصرية هو السبب الوحيد الذي جعل من تلك النظرية بدعة رائجة ، وأضفى عليها - في أعين الناس - أهمية ليست حقيقة بأى قسط منها في ميزان التفكير السليم .

فبذلك الاقتران الذي هو فعل من أفعال الصدفة العارضة ، بدت الماركسية في أعين الناس نظرية ثورية تهب من الحركات الاجتماعية الكبرى في التاريخ ، وعينت عليهم بذلك أخطاؤها الفادحة ، وتلفيقاتها الواضحة الساذجة والسطحية .

فلو لم تكن تلك الفئة التي تسلمت زمام الثورة - عقب تمرد الجيش الروسي على عرش القيصرية - ثم حوالتها بعد ذلك في الاتجاه الذي تريده من الدين استهوت أفتدتهم كلمات كارل ماركس ، لما كان لهذه الكلمات من مكان يحدو بها إلا أن تزوى في زاوية قصية من زوايا الفكر الفلسفي والاقتصادي اللذين يعمجان بكلمات مثلها يختلط فيها التهوس بالأباطيل .^١

وأكبر العجب أن الماركسية تخلع على نفسها صفات رفيعة شتى ، وتجرد ما سواها عن هذه الصفات تجريدا ، فهي الفلسفة العلمية الموضوعية آنا ، وهي الفلسفة التقدمية آنا ، وهي فلسفة الطبقات الكادحة آنا آخر .

فلننظر سويا ، بالعقل المنصف الذي لا تستهويه الشهارات الجهرية الصوت ، وبالموضوعية العلمية الهادئة التي لا تبغى عن الحقيقة حولا ، وسنرى أن دعاوى الماركسية العريضة إنما هي إلا مراب شامت له الصدفة العارضة أن يتدثر بدثار الموضوعية والعلمية والتقدمية ، وهي منه براء .

الفصل الأول

المنهج بين الجدل والميتافيزيقا

طريقتان للتناول النقدي — تحديد المنهج عند
الماركسيين — المنهج القمولى والمناهج المتعددة — بين
المنهج للميتافيزيقى والمنهج الجدلى — كيف انتهى الماركسيون
إلى تحديد العالم بالمادة وحدها — التصور المنهجي لعلاقة
الإنسان بالوجود فى الإسلام — الصورة مقلوبة عند
الماركسيين — الأكرمية والمسئولية الكونية والمعرفية .

• • •

ثمة طريقتان للتناول النقدي للأفكار والمذاهب :

أحدهما : أن تستعرض المسائل التفصيلية — كلها أو معظمها — تتبعاً
لما فيها من أوجه الكمال أو القصور ، ولخصها متأنياً لما يغطى تحتها
من جزئيات فرعية دقيقة .

وثانيتهما : أن يسقطن الناقد تلك المسائل التفصيلية ، فبقبض مجمع
يديه على ما تركز عليه من محاور وأسس ثم يضع يده القارىء عليها ،
هون أن يكلفه هناك الخوض فى خفى التفصيلات ودقيقها حتى يهلا بذلك
سورياً — إلى لب الفكر أو المذهب .

وربما كانت الطريقة الثانية — التى انبعتا فى هذه الصفحات — أولى
بالإقبال فى موضوعنا هذا ، ذلك أن المذهب الماركسى قد اضطرته الأحداث
المتلاحقة أن يضيف ويحذف ، ويصحح وينقح ، بل إن كثيراً من تصورات
لاسفتة الأوائل ، تلك التصورات التى عدت يوماً من أعمدة المذهب وأساسه

الأصلية ، قد أضحى اليوم محل جدل مستمر ، وأصبح لما يسمى الآن
«الديوية الأوروبية» ، معنى خاص في فهم الماركسية أدى بها في كثير من
الاحيان إلى إنكاره ديكتاتورية البروليتاريا ، وهى فرض رئيسى من
فروض النظرية كما سوف نرى فيما بعد .

ومن هنا فإن دراسة المخاور والاسس تصبح ضرورة تقتضيها طبيعة
الموضوع ونحتمها حالته الراهنة .

* * *

يؤكد الماركسيون منذ البداية على أهمية المنهج وضرورته باعتباره
سبيلا ينتهى بسالكة إلى الغاية ، هذا المنهج — كما يقول إيفان نيسيف (١)
« ليس مجرد مجموعة من الوسائل التى يتم اختيارها بطريقة عشوائية ،
وبلا أدنى ارتباط مع الظواهر التى يراد دراستها ؛ بل إن المنهج لابد أن
تحدده طبيعة تلك الظواهر وقوانينها الداخلية ، ومن ثم فلكل فرع من
فروع العلم منهجه الخاص به ، فنهج البحث فى الكيمياء يختلف عن منهج
البحث الفيزيقي ، والبيولوجي ... وهكذا ، .

هذه المقدمة العامة صحيحة من غير ريب ، فلا مرية فى أن طبيعة كل
علم تحدد إلى درجة كبيرة طبيعة الوسائل والأساليب التى يفبغى اتخاذها
بهصده ، وهذه من غير شك أيضا وجهة من النظر لو احتذيت على نحو قام
وطبقت على وجهها السليم لانتجت مناهج متعددة بتعدد العلوم ، ومختلفة
باختلافها ، ولما أبقت موضعا لمنهج شمولي ينطبق على جميع العلوم من غير
استثناء ، وبعضها بأسرها فى إهابه .

ومعنى هذا أيضا بكل بساطة أن يترك لكل نفر من العلماء فى مجال بحثهم
الخاص الحرية الكاملة فى اتباع ما يسله كونه من مناهج وسبل ، سواء فيما
يطلقون منه مقدمات ، أو فيما يفتنون إليه من نتائج .

لكن الفكر الماركسى — برغم قاطعيته الشكلى بتلك المقدمة العامة — يتخذ فى واقع الامر مسارا آخر مختلفا كل الاختلاف ، لانه يقوم فى أساسه على منهج وحيد فريد ، هدفه احتواء العالم ككل ، ووضعه كله — بلامتياز بين علم وآخر — فى إطار شامل تفتحى فيه الفروق والحدود .

ويحدد لنا أيضا نسيب هذا الهدف بأنه « معرفة العالم ككل » (١) فلا علم ولا معرفة إلا ماجات طبقا لهذا المنهج ، وعلى كل العلماء فى كل ميدان أن يضعوا هذا المنهج الجدلى نصب أعينهم حيشا ساروا وأينما اتجهوا ، فإذا اضطرت أحدهم وقائع علمه الخاص وحقائق العالم المشهود الذى يقوم بيحه إلى وجهة نظر يشتم منها رائحة الخروج عن هذا المنهج : عد ذلك العالم منحرفا عن الطريقة المثلى ، وعوقب جزاء خروجه أشد العقاب ، كما سنرى فيما بعد .

ولكى نتفهم طبيعة هذا المنهج الجدلى وحدوده الفارقة ينبغى لنا أن نعود إلى التفرقة التى اصطنعها الفكر الماركسى بين منهجين ، المنهج الجدلى « الديالكتيكى » وهو منهجهم المسمى بالوحيد الذى لا بديل سواء عندهم ، والمنهج الميتافيزيقى ، وهو المنهج المقابل له تمام المقابلة ، والمجافى — فى نظرم — للعلم ، وكلا المنهجين — من الوجهة الماركسية — يقف من الآخر موقف النقيض ، بلا هوادة بينهما ولا شفاعة .

يتميز المنهج الميتافيزيقى — كما يقول انجلز قطب الماركسية المشهور — بأنه يعتبر الأشياء « تامة الصنع » ، فكلية « ميتا » تعنى (وراء) ، وكلية « فيزيقا » تعنى (طبيعة) ؛ فموضوع الميتافيزيكا إذن — كما يضيف انجلز دراسة الكائن الذى يوجد وراء الطبيعة .

(١) أيضا نبيصيف : المصدر السابق p. ١4 .

وبينما نجد أن الطبيعة متغيرة ، فإن هذا الكائن الذي يوجد وراء الطبيعة مطلق وأبدى لا يتغير (١) .

ويتميز المنهج الميتافيزيقي بصفة أخرى ، لأنه — كما يقول بوليتزر — منهج يخل عن حقيقة الحركة والتغير في العالم الفيزيقي ؛ إذ أنه يتمثل الإنسان : أبديا لا يعتره التغير أو الحركة ، وهكذا بقية الأشياء ، وبذلك يهمل المنهج الميتافيزيقي جوهر الواقع الذي هو تغير دائم ، وتحول مستمر (٢) .

يبد أن المنهج الجدلي - في الجانب المقابل - لا يقبل السكون أو الثبات في أى جانب من جوانب الواقع ، فلا يوجد سكون في هذا المنهج ، وبعبارة أخرى فإن السكون في هذا المنهج نسبي ، بينما الحركة هي وحدها المطلقة ، ونتيجة لهذا فإن المنهج الجدلي - كما يقرر الماركسيون - هو وحده الذي يرصد العالم في حركته الدائبة التي لا تتوقف عن الجريان .

والعالم الفيزيقي - طبقا لهذا المنهج - حركة مستمرة وتوليد دائم ، فلا شيء يظل ثابتا ، ونتيجة لهذه النظرة فإن المنهج الجدلي - كما يقول انجلز - يكشف عن الطبيعة المتغيرة في كل شيء (٣) .

هذه خلاصة التفرقة بين منهج الماركسية الديالكتيكي ، وبين المنهج الميتافيزيقي كما يحددها أصحاب النظرة الماركسية أنفسهم .

فالذي يجعل المنهج الديالكتيكي صالحا لكل الصلاحية ومقبولا لكل القبول في نظرهم - كما نفهم من هذه القصص ومن كثير غيرها - أمران :

(١) بوليتزر : أصول الفلسفة الماركسية : ص ٣٢ - ٣٤ ج ١

(٢) بوليتزر : المصدر السابق ص ٣٥ وما يليها .

أولهما : أن الحقيقة الموضوعية الوحيدة التي يعترف بها هذا المنهج ولا يعترف بما سواها هي حقيقة المادة ، فلا موجود غير ها ولا متحقق سواها .

ثانيهما : أن هذا المنهج يرى الأشياء المادية في واقعيتها الحركية ، دائمة التغير بلا سكون ، ومستمرة التحول بلا ثبات .

ومن جهة أخرى فالذي يجعل المنهج الميتافيزيقي غير صالح ولا مقبول أدنى قبول في نظر الماركسيين : أمران كذلك :

أولهما : تجاوزه لحدوده المادة أو الطبيعة إلى ما فوق المادة أو ما وراء الطبيعة ، وإقراره بوجودها واعترافه بأحتمالها .

ثانيهما : رؤيته للأشياء ساكنة جامدة لا يعتورها التغير ، ولا يسها طاقف من القيدل أو الصيرورة .

* * *

فلنناقش أولا - بهدوء ورؤية - ادعاءات المنهج الجدلى نفسه ، ثم نردف ذلك بالنظر في المنهج الإسلامى - الذى وصف من قبل الماركسيين بأنه منهج ميتافيزيقي - لنرى ما يهطوى عليه هذا المنهج من صدق للقولات الماركسية أو تمكذيب لها .

ولذا كان حديثنا في هذا الفصل قاصرا على « المنهج » ، فانا لنقسامه بحق . كيف اتهمى الماركسيون - منهجيا - الى تحديد الحقيقة الموضوعية ، بحدود المادة وحدها ؟ .

أعنى ... بأية وسيلة معرفية من الوسائل المتاحة للمساكنات الانسان العارفة ؟ ونجيب على هذا التساؤل بما يجيب به الماركسيون انفسهم ، فنقول ... إنه لا طريق للمعرفة سوى طريق واحد ... هو الفكر ، الانسانى ، أودهوى البشرى .

وحين نقص هذا الفكر ، أو الوعي ، كما يحدده الماركسيون -
لا نجد فكرًا ، خالصًا ، أو وعيًا مجردًا ؛ أعني أن الفكر ، أو الوعي ،
عند الماركسيين : إنما هو فكر ، منعكس عن المادة أيضًا ، ووعي ،
معولدها عنها بلا نقاش ، يقول لينين : إن جدلية الأشياء هي التي تولد جدلية
الافكار وليس العكس (١) .

ومعنى هذا بكل وضوح أن الفكر ، أو الطريق المعرفي الوحيد لرؤية
الواقع المادي - عند الماركسيين - إنما هو مادة أيضًا ؛ لأن هذا الفكر ،
مجرد مرآة عاكسة تنعكس على صفحتها (المادة) ، ولا زيادة .

لأني - طبقًا للوجهة الماركسية - أفكر ، أو أعني ، واقع المادة
الموضوعية ولا أملك أن أفكر ، أو أعني غيره على الإطلاق ، لأن
« فكري » ، « وعي » - كليهما - منبثقان عن هذا الواقع ، ومتأخران
عنه ، وتاليان له ، وهكذا أنت ، وهكذا ماركس نفسه ، وهكذا سائر الناس .

فن ذا الذي حدد - منا - الوجود بأمره بهذا الواقع المادي ، وحصره
فيه وقصره عليه ؟ أهو أنا ، أم أنت ، أم ماركس نفسه ، وما نحن جميعًا عند
ماركس - إلا نواتج لهذا الواقع ، وقوال له ؟ فكيف يحدد التابع متبوعه ؟
كيف نحدد الفجوة مثلاً - بالفرقة الجدلية منها ، أو بالأجاء المتساقطة
عنها ؟ .

إن المنطق العادي البسيط ليجعل من المستحيل أن تكون نتيجة الشيء ،
أو ثمرة المتولدة عنه ، أو انعكاسه ، على حد التعبير الماركسي ، هي الوسيلة
الوحيدة إلى حصره وتحديد نطاقه ، وهو - أعني ذلك الشيء - المتقدم ،
والسابق ، والفاعل .

لا بد إذن — إذا ما استهدينا بالناحية المنهجية البحتة — من وسيلة أخرى غير « الفكر » ، « البشرى » ، وغير « الوعى » الانسانى ، بل غير « الانسان نفسه » تتيح لمن يريد أن ينفى وجود شيء غير المادة أن يقول ما يقول .

ولكن أى شيء لدى الماركسيين غير « الفكر » ، و « الوعى » ، « البشرى » المنعكسين عن المادة والمتولدين منها ؟ .

لا شيء غيرهما — لدى الماركسيين — على الاطلاق ؛ لمن المادة وإليها تبدأ الاشياء وتنتهى ، لأن المادة هى « المقولة الوحيدة التى تحتوى على الحقيقة الموضوعية بكل كمالها وتامها » (١) .

ونعم القول فنقرر انه من المحال — سواء فى النظرية الماركسية أو فيما سواها من النظريات المادية — أن نعتز من الناحية المنهجية الخالصة على مسوغ منطقي معقول يبرر التحديد المتعسف للوجود بالمادة وحدها ، أو : و غ الرفض المتعسف أيضا لما وراء المادة أو لما فوق الطبيعة .

ذلك لأن « وسيلة » التحديد تقف حجر عثرة فى طريق هؤلاء الماديين جميعا ، وفى مقدمتهم أشباع النظرية الماركسية ؛ فهذه الوسيلة لدى الماديين جميعا ليست الا « الفكر » ، الانسانى ، والفكر الانسانى لديهم — جميعا — مصنوع للمادة وحدها .

فكيف للمصنوع أن « يحتوى » صانعه ، وهى المادة فى نظريهم ؟

وكيف للمصنوع من المادة عندهم — أعنى الفكر — أن « ينفى » بكل القطع واليقين — وجود ما وراء المادة أو ما قولها ، وهو « بمتضى كونه مصنوعا للمادة » لا يستطيع أن يرى أبعد من هذه المادة ولو قيد شبر ؟

كيف يتسنى لهذا المصنوع من المادة - وهو الذي لا يدور الا في فلكها لا يتعداه - أن يرفض ما وراهها ؟

إن هذا الرفض ذاته ليدلنا على ضرورة وجود «اللامادى» بنوع من المفارقة الطريفة الخلية ، اذ أن من يرفض ما وراه المادة لا يمكن أن يرفضها وهو مغموس في نطاق المادة الذي لا خروج منه ولو قيد شبر ، فلا بد له من اللجوء الى « ما وراه المادة » ، ليثبت رفضه لما وراه المادة ، نفسه .

وهكذا بيدولنا - منذ النظرة الاولى - أن هذا المنهج الديالكتيكي قاصر عن إثبات هويته المادية ذاتها .

بل إن هذه الهوية المادية لتحتاج في إثباتها - إن كان من الممكن إثباتها - الى منهج ميتافيزيقي - يعود باثبات هذه الهوية الى ما وراه المادة ، برغم ما في هذا التعبير من تناقض في الحدود .

وهكذا تظاهرننا تلك النظرة الاولى على تناقض جوهرى يتخرق في قلب المهور المنهجى الذى تقوم عليه الماركسية ، وتوضح لنا أن هيكلها المادى بأمره يقوم على مفارقة جلية لا سبيل الى الفكك منها .

ثم إن المذهب الماركسى ينبذ كل الفبذ أسبقية الفكر على الواقع ، بل الواقع المادى أولا ، ثم يأتي الفكر ناتجا له ومنعكسا عنه ، بماذا نصف تلك القضية الأساسية التى يقوم عليها المنهج الجدلى ، وهى أن الوجود مادة لحسب ؟ .

أليست «فكرا» سابقا على الوجود ؟ أليست « قضية عقلية » ينظر الماركسى بمنظارها الى الكون الواقعى ، فيحدده في ضوئها ؟ .

* * *

في مقابل هذه الثلمة الواضحة فى أساس المنهج الديالكتيكي يتسم المنهج الاسلامى فى تقريره لحقيقة الوجود بانصاق منهجى متكامل كل التكامل .

فالمادة — وهى أضعف الكائنات شأنا وأكثرها تفتتا وانهارا —
تحتاج بالضرورة الى من يمسكها عن هذا التفتت حتى لا تفتت الى تيه وشتات.
« والفكر، البشرى يتخلل المادة ويحكم منحنياتها ودروبها ومسالكها،
ويحكم قبضته عليها، ويحولها في الاتجاه الذى يريد هو، لا التى تريده المادة
أو تبتغيه.

فليس فى المادة ذاتها — كما سنرى فيما بعد على نحو أكثر تفصيلا —
اكتفاء ولا غناء؛ بل إن هوية المادة نفسها تحتوى على اشارة الى من فوقها،
وتتضمن دلالة على من هو متعال على أفقها، وهو بارئها وفاطرها الحكيم.
وليس فى «الفكر» البشرى ذاته — برغم سيطرته على المادة —
اكتفاء ولا غناء، لانه بهذه السيطرة لا يكتفى، بل بهذه السهولة يستشرف
ويتجاوز ويرتفع ويعلو، فالإلام يستشرف ويتجاوز ويرتفع ويعلو ؟
الى «المتعالى» بذاته، الى «العالى» الالهى.

«والعالى الأعلى» لا يترك هذا «الفكر» ريشة فى مهب الريح، بل يبحث فى
الكون «دلالات» معرفية تشير اليه وتدل عليه؛ فالسموات والارض والجبال
والصواعق والزلازل والبراكين، والورود والأفنان والطيور الصداحة
والبلابل المفردة، تحيط بالكون المعرفى للإنسان من كل جانب، فيولد هذا
الكيان وينمو، وتلك «الدلالات» تحف به وتهديه، لانه يعلم أن لا يده
فى إحداثها وتكوينها.

ومن ثم تكون «الفكر» أو «الوهم» فى المنهج الإسلامى مهمة عظمى،
ألا وهى «استقبال» تلك «الدلالات» المنبئة فى أرجاء الكون، و«قراءتها»
قراءة فاحصة والوصول بها الى «العالى الأعلى» وخلقها وإنشاء ورعاية واحاطة.
وتكتمل هذه المهمة العظمى «الفكر» فى المنهج الإسلامى حين يوازن
هذا «الفكر» بين ذاته من جهة، وبين الحيوانات الفسوم التى يجردها فى
مقناوله من جهة أخرى.

فهذه الحيوانات لتصاع للطبيعة وتخضع لقوانينها خضوعها لا نقض له ؛
بينما يجد هذا الفكر نفسه ، وقد فهم ، الطبيعة ، و أدرك ، قوانينها ،
و د تحاليل ، على هذه القوانين ، بالدكاء ، الذى فطر عليه ...

فكيف أذن نشأ هذا الفارق الهائل بينه وبين الحيوانات التى لم تكن
هذه الأرض ، بينما هذه الحيوانات أكثر منه قوة وأشد بأسا ؟ .

ثم كيف أتيج له أن يسخر تلك الحيوانات ، ويستأنسها ، ويفيد من
ألبانها وأشعارها وأوصافها ، ويجعل منها أثاثا ومتاعا ؟ .

بهذه المقارنة يرتفع « الفكر » عند الإنسان عن إسامر المادة ، ويتعق
من ضروراتها الضيقة ليصل إلى « الفاطر » ، « البارى » الذى ميزه واختصه
بما لم يتميز به الحيوان أو يختص .

« الفكر » - فى المنهج الإسلامى إذن - إرتفاع وسمو وتجاوز ،
بينما هو فى المنهج الجدلى انحطاط وانعكاس ونتيجة ...

وبإمكان الإنسان أن يختار ماذا يكون ؟ وبإمكان الفكر أن يقرر
هويته .. هل هى إرتفاع وسمو .. أو هى انحطاط وانعكاس ؟ .

ولئن كان الماركسيون قد طرحو تصوراتهم عن المناهج المادية
جميعا - ومن بينها المنهج الإسلامى - فإننا نجد أنفسنا بالضرورة ملزمين
بأن نوضح الخطوط العريضة لهذا المنهج الإسلامى لئلا نرى بعدئذ ما إذا كان
منهجنا « سكونيا » جامدا كما يزعمون .

إن الإسلام منذ البداية يقيم بين الإنسان والطبيعة ضربا من الإنسجام
والإتساق العميق ...

وإن الإسلام ليرفض منذ البداية أيضا ذلك التصور الأوربى الذى
انتشر فى العصور الراهنة عن « غربة » الإنسان فى الوجود ، أو « غربة »
الوجود عن الإنسان ، وهو التصور الذى أشاعه الفكر الوجودى فى أوصال

الإنسان الأوربي ؛ لكي يصبح بعدئذ فريسة سهلة للعبث والضياع وانعدام المعنى ١١ .

علاقة الإنسان بالوجود - في المنهج الإسلامي - تقوم على دعائيتين ثابتتين :

أولاهما : وحدة المصدر الذي نبعا منه ، وثانيتهما : وحدة الغاية التي يصير ان إليها .

فصدر الوجود والإنسان معا - في المنهج الإسلامي - واحد ، هو الله تعالى بارئهما جميعا ، هما رفيقان نبعا من منبع واحد ، فلا بد أن يتوثق بينهما اخاء ، ولا بد أن يتبادلا النفع والثمار .

فعندما يفتح الانسان عينيه على الوجود الزاخر بخضم هائل من الكائنات ، يحس أن هذه الكائنات قد سخرت لمصلحته ، ومهدت لخدمته ، وأن الأرض بما فيها من جلايد الصخور ومرئعات الجبال ووهاد الوديان قد وطأت له أكنافها ، وأضحت أمام قدميه ذلولا ليضرب في مناكبها .

أفليست الأمطار - تهطل لكي يحيا بها الزرع والضرع ؟ .

أفليست الكواكب والنجوم تهدي في ظلمات البر والبحر ؟ .

أفليست البحار والمحيطات مكنزة بما تحويه من لحم طرى ، وحلية شائعة ؟ .

فإذا يمنع الإنسان من أن يقوم بينه وبين الوجود نوع من المودة ، وضرب من الأنس والروح ، حين يقترب من كائنات هذا الوجود ويتأمل منافعها ؟ .

أجل .. إن رحلة الإنسان والوجود لم تخل من فترات كشرت فيها الكائنات عن أنيابها ، زلزلات الأرض وألقت باللحم ، وزجرت الوحوش وفقرت الأفواه ، وضئت السماء بالغيث ، أو أغرقت به الأرض في موج

كالجبال ؛ ولكن ذلك لم يكن إلا ليمارس الإنسان ذكائه وقدرته على « المقارنة » ؛ فيعلم أن الكائنات عندما تبدأ وتصفو ، وعندما تتركه ينتفع بخيراتها وثمارها فانما تفعل ذلك « بأمر » ، من يستطيع أن يأمرها فتصعد بأمره ، ولولا ذلك لما انصاعت ولا صعدت .

لم تكن هذه التغيرات الهائلة التي تطرأ على تلك الكائنات إلا إيقاظا « للفكر » البشري ، لكي يكشف كسفه من غلوائه ويطامن من كبريائه ؛ فلا يظن أن تلك الكائنات قد دانت أعناقها له ليجرد ذكائه ، أو قدراته ، أو كفايائه ، فيقصد في مشيه ، ويغضض من صوته ، فيعود لبارئه وبارئيه الأرض والبراكين والوحوش والأعطار معتزفا بالعجز مقرا بضعف الحول ، وصرعان ما تعود الكائنات لسابق عهدها ترفق به وتحذر عليه .

وغاية الإنسان والكور المحيط واحدة ، هي تحقيق الإرادة الإلهية ، وإقامة الناموس الرباني على الأرض .

فلا صراع بين الإنسان والكون — كما يحلو للحضارة الأوروبية أن تقول — بل بذل وعطاء ، يبذل الإنسان جهده وعرقه لاستعمار الأرض ، التي استعمره الله فيها ، ويبادل الكون — بدوره — الإنسان بذلا يبذل ، وعطاءا يعطاء .

والغاية الواحدة التي يقررها المنهج الإسلامي تركز على محور هام ؛ بل بالغ الأهمية وأعنى به « خلافة » الإنسان عن الله في هذه الأرض .

* * *

وبهمنا من قضية « الخلافة » — بصدد مواجهة الماركسية — جانب هام من جوانبها وأعنى به « عمارة الأرض » .

فن خصائص القدرة الإلهية في الأرض ذلك التنوع والاختلاف الذي قرره المنهج الإسلامي خير تقرير ؛ بل إن هذا الاختلاف في

كائنات الأرض وجغرافيتها ، وتنوع جوانبها ، دلائل ، وعلامة بثها الله في هذه الأرض لتسكون سلبا يوصل إليه .

فكيف تتحقق تلك العماره ، على وجهها إن لم يكن في الإنسان من تفاوت القدرات واختلاف المزايا والكفايات ما يوازي اختلاف الأرض ذاتها وتنوع كائناتها وظروفها الطبيعية وأوضاعها الفيزيائية ؟

الأرض مختلفة متفاوتة ، والإنسانى هم الموكلون بعمايرها ، فلا مناص من أن يكونوا مختلفين متفاوتين ، فينصرف كل منهم إلى ما يستطيعه ويقدر عليه ، وبذلك تستثمر الأرض ، ويعمر الوجود ، ولا نجد — في هذا المقام — أبدع في تصوير هذا كله من قوله تعالى : (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض) .

ولكن هذا الاختلاف بين الناس ، أو التفاوت بين ملكاتهم وكفاياتهم وقدراتهم ، لا يقضى له — في المنهج الإسلامى — أن يذهب إلى غير نهاية ، وأن ينطلق بالافراق إلى أن يكون لكل فرد من ملايين الملايين من البشر طريق وحده ، وسبيل بمفرده .

لو كان الأمر على هذا النحو لا تقلب الاختلاف : شتاتا ، ولاضى التفاوت : تباه وفناء ، ولا تعدمت كل لغة مشتركة يستمع بها الإنسان إلى الإنسان ، ولا ضعى البشر قطيعاً هملأ من الوحوش ، كلا . . بل لأصبحوا أدنى من ذلك وأكثر حطة ، لأن الوحوش لا تعدم بينها نظاماً ، بأى نحو من الانحاء .

فالله يحفظ الاختلاف — في المنهج الإسلامى — من الانقلاب إلى شتات ؟ وما الذى يمنع التفاوت — في هذا المنهج — من الانتهاء إلى التبه والفناء ؟

إنه الحق ، الذى يأتى الى البشر المختلفين المتفاوتين من « خارج »
 دأرتهم البشرية المتفاوتة المختلفة ، يقيشون اليه حين تختلف بينهم السبل ،
 ويحتكمون الى معاييرهم حين تفهم الطارق ، وينضبطلون بثوابته حين تفضل
 بهم المسالك .

ويتمثل هذا الحق ، فى الرسالات السماوية المتعددة التى تجلوا غشاوة
 البشرية حين تهتز فى عينها المقاديس المختلفة المتفاوتة (كان للناس أمة واحدة
 طبع الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين
 الناس فيما اختلفوا فيه) .

فهل صدقت الماركسية حين زعمت أن أى منهج « لا مادى » — هو
 بالضرورة — منهج سكونى لا يرى فى العالم الا الثبات والجمود ؟ .

لامراء فى أن هذا افتيات — أى افتيات — على الحقيقة المشهودة
 الجلية ١١ .

ولقارىء — أن يتمثل تلك السطور الماضية ، وأن يضيف اليها
 استعراضا للآيات الكونية المبشورة فى مواضع شتى من القرآن الكريم ليرى
 مبلغ هذا الافتيات ، بله التجنى والافتراء .

إن من يستعرض تلك الآيات ، وبصيح اليها بسمعه وعقله ووجدانه
 لتفجأه الحركية ، الكونية الدائبة أبدا ، وليذهله أن كل ظواهر الكون
 « مسخرة » على نحو من الجريان الدائم الذى لا يفر ، فالشمس تجري ،
 والقمر لا يكف عن النزول فى منازل المقدرة ، وكل منهما يصبح فى ظلكه
 الدوار .

والطير فى جو السماء رافعة غادية لا تكف ولا تقف ، بل الكون
 كله لا يكف لحظة عن التنوع والاختلاف ، ألوان مختلفة وطعوم متفاوتة ،

وأشكال وصور متنوعة ، ليل ونهار يفسلح أحدهما من الآخر ، ثم يعود فيشكل بلا توقف لبرهة أولية ، ظلال ممتدة متحركة تظهر وتطول ، ثم تنقبض وتنسحب بضعه تعالى الذي لو شاء لجعلها تسكن وثبتت .

ولكن هل يعنى ذلك التبدل الكونى الدائب وتقلبا ، عشوائيا اعتباريا كائنا ما حل مجرد الصدقة والاتفاق ؟ .

أو أن الحركية ، لا تعنى انعدام النظام ، وأن الدأب ، ود التبدل ، لا ينقبض الارتباط ، ؟ . ولئن كان المنهج الإسلامى قد ضبط ، تفاوت الاناسى بالحق ، الذى يمنهم من الانحدار إلى الشتات فإنه — باتساق وأحكام بديعين — يضبط تفاوت الكائنات الأخرى (بالحق) الذى يضع (النظام) فى قلب الحركة ، ويثبت (الانضباط) فى عمق التبدل والضرورة . (ولن تجد لسنة الله تبديلا) (ذلك تقدير العزيز العليم) .

فالمنهج الإسلامى حين يضع النظام فى قلب الحركة — على النحو الذى وآيناه — فإنه يقرر حقيقة الكون وسفنه المشهودة المرئية ، ولكنه — فى نفس اللحظة — يهيب (بالفسكر) البشرى أن يرتفع من (النظام) إلى (حكمة) النظام و(دلالة) ، فيرتد إلى ذاته بالسؤال الأعمق (كيف) ، وهو سؤال لو اهتم هذا الفكر بأن يعرضه على نفسه لما انحرف ولا ضل ، ولما نبئت فيه نابتة الماركسية أو غير الماركسية من مذاهب مادية إلحادية .

والمنهج الإسلامى — فى هذا الصدد — لا يفتر عن توجيه هذا الفكر إلى التساؤل (بكيف) ، ولا بد لهذا التساؤل إذا ما طُرِح فى خضم الموجودات وتلاحق جرياتها الدافق من أن ينتهى بهذه الموجودات إلى **بارئها الحكيم** .

وئمة جانب آخر بالغ الاهمية في قضية « الخلافة » هيمننا هنا كثيرا في
هواجس المنهج الماركسى .

« فالوعى البشرى » - في المنهج الماركسى كما سنرى على نحو مفصل في
الفصول التالية - نتاج المادة ، وانتم - كاس عنها ، والانسان - كما يقول
ماركس - حين يعجز الارض - يعجز عنها تاريخه ويصنع ذاته (١) ، لم يكن
« الوعى » البشرى ذاته - في المنهج الاسلامى - ارفع من المادة ، وأكرم من
هيجنتها السماء ، لأن هذا المنهج الاسلامى قد جعل الانسان خليفة الله على
الأرض ، ومن ثم فقد عزاله « أكرمية » فوق « كائنات تلك الأرض » ،
غنى مسخرة له ، وهى طوع بغانه ، ورهن اصابه ، وفكره ووعيه بضيفان
إلى تلك الكائنات « تكييفها » لا تستطيعه ولا تقدر عليه .

ولكن المنهج الجدلى يعكس تلك الصورة ويراها مقبولة ، المادة إلى
« الفوق » ، والانسان - وعيه وارادته واختياره ومشاعره ووجدانه -
إلى الأسفل .

ليس للانسان في هذا المنهج سوى أن يسير معصوب العينين موثق
اليدين بتطورات المادة وجدلها ، الحتمية هى الاحتمة والسدى ، والضرورة
تطبق على الانفاس بلا فكك ، الانسان فى هذه المنهج - حين يعجز
الأرض - يصنع ذاته من عجيبة الأرض ، ولو صدق هذا المنهج مع نفسه
يقال إن الأرض تعجز ذاتها ، وتعجز مع ذاتها : الإنسان نفسه لا .

لم يكن للانسان حين يعجز الأرض - فى المنهج الاسلامى - فانه يعجز
الأرض بهيمنة عليها وسيطرتها على ذاتها ، وهو لا يعجزها إلا بماله من
أكرمية على العجيبة ، وارتفاع عنها ، وقدرة على حصارها التى صغرت له
وذلك له لفعاليته .

فلننظر للانسان ماذا يريد أن يكون ؟ هيمنة تعجز فى الأرض ،

(١) مير - هوفى - ميرسون : الفكر والتاريخ ص ١١٢ ترجمة د. هادي المرزا

أو ذاتا مكرمة تهيمن على الأرض وما في الأرض ؟ .

وحين يضع المنهج الجدلي الانسان في هذا الموضع الوضع من المادة .
فانه بالضرورة اللازمة - ينتقص من مسئوليته الكونية ، ويجعلها تنضاله
وتذوى ١١ .

فالمسئولية تعظم ، والامانة تزداد وتعمق بمقدار ما يرتفع المسئول
ويعلو ، فاذا ينتظر المرء اذن من مذهب يجعل لزاما على الانسان - بوعيه
وفكره وشعوره ووجدانه - أن يطأطئ رأسه لخصمية المادة ، ويدع ارادته
تفنى في تطوراتها وتبدلاتها ؟ .

أينتظر منه إعلاء الانسان وارتفاعا بارادته فوق نطاق المادة المصفى
المفغول ؟ أم ينتظر منه أن مجرد هذا الانسان نجربدا عن كل أثارة من
الارادة ، والمسئولية ؟ .

ومن هنا فان ما تحمله إلينا الانباء اليومية من هسف للفرد واضطهاد
لارادته وكرامته - في الدول التي أخذت بالماركسية مذهبا - ليس البتة
وليدا لتسلط فردى من حاكم معين ، أو نتيجة لديكتاتورية شخصية لهذا
الحاكم أو ذلك ، وإنما هو وليد النظرية الماركسية ذاتها ، ونتيجة لهذا المنهج
الذى أخذت به واتبعته .

وقد اعترف بهذا الذى نقول أحد الكتاب الماركسيين - جارودى -
قائلا إن العدوان على الديمقراطية في الحزب والدولة الشيوعيين إنما هو
ناشئ بالضرورة من هذا التصور الحتمى للعالم ، لتطور التاريخي
وهلاقتة بالفكر البشرى (١) .

وأعجب من كل أعجب أن الماركسية حين حددت الوجود بالمادة وحدها
أى أنكرت وجود الاله المتعالى على المادة قد زعمت أنها أنكرت ذلك لكن

« تحرر الانسان ، وتؤكد على دوره الوحيد - الذى لا دور سواء - فى صنع التقدم التاريخى (١) .

وبعبارة اخرى فانها قد أنكرت مقام الالهية لى تدع للانسان كل الفعل ، ولا تترك قسطا من هذا الفعل للاله .

وبذلك تضل الماركسية ضلالا فوق ضلال ، لان انكارها لمقام الالهية لم (يحرر) الانسان ، بل صفده باغلال مصمتة من المادة اللاعاقلة الغشوم ، وانحط به إلى الدرك الأسفل من سلم الموجودات جميعا .

ضلال فى الانكار ، وضلال فى المقصد من الانكار ، وضلال فيما آل إليه الانكار ، ومسح للانسان وسحق لمقوماته فى هذا وذلك .

وإذا كان ثمة مسئولية - فى المنهج الجدلى - فأولى بها أن توضع على أكتاف المادة الصانعة ، لا على أكتاف الانسان المصنوع ، على التطور التاريخى لا على الحوافز أو الدوافع البشرية .

اما فى المنهج الإسلامى الذى يجعل الانسان « أكرم ، كائنات الارض فان المسئولية البشرية فيه تزداد ، والامانة الانسانية فيه ترتفع وتعمو .

مركز الانسان - فى المنهج الإسلامى - مركز فريد ، وأمره ليس هذا ولا ملهاة ؛ بل جد ومعاناة ، وبمقدار ارتفاع القدر وهلو المنزلة تزداد تكاليف المسئولية وعمق التبعة ، وبمقدار هبوط القدر وانحطاط المنزلة تضائل التكاليف وتنعدم التبعات .

إن الاسلام نفسه - عقيد وشريعة وسلوكا ودعوة - ليس سوى « مسئولية » يحملها المسلم على عاتقه تجاه نفسه ، وتجاه البشرية ، وتجاه الكون بأسره ، لأنه يحمّد صورة « الانسان المثالى » فى التاريخ .

وتلك المسؤولية الجسيمة تتطلب جدار انقيادها وبقية؛ فالإنسان المثالي يشارك المادة بهيكله الفسيولوجي والبيولوجي ، فيقع عليه - بمقتضى هذه المفارقة - واجبات نحو الأرض ، والضرب في أقطارها بقوة الساعد والذراع ، وهو - أعني - ذلك الإنسان المثالي - يرق بروحه بعدئذ إلى آفاق لا تستشرف إليها المواد والعناصر ، ويقع - عليه - بمقتضى هذا الرقي - واجبات أخرى فهو « العلي الأعلى » ، وهو - أعني - ذلك الإنسان المثالي ، - يشارك الأناسي في حيواتهم ومصائرهم فيقع عليه - بمقتضى هذه المفارقة - واجبات نحوهم تتمثل - في المقام الأول - في أن يدعوهم إلى كلمة الله ، وأن يخرجهم من هدف الظلمة ودياجيرها ، إلى نور الهداية العظمى لهذه الحياة العريضة .

فليختر الإنسان أيضا ماذا يكون ؟ لا مسئولية ولا تبعه ، بل دنوه عن الانسانية وانحطاط بها ، أو المسئولية السكروفية عن نفسه وعن العالم وعن البشرية ؟

• • •

والمنهج الجدلي بقضاؤل المسئولية فيه يفضل ضلالا آخر في مجال المعرفة ؛ فهو يحاول أن يمد نطاق المعرفة إلى سر الخلق وأمر النشأة الأولى ، زاعما أن معرفة كل شيء ممكنة .

ثم حين لا تصفه أدواته ووسائله - وهي أدوات ووسائل مادية خالصة ، وحين لا يجد « الفعل » الإلهي تحت منظار الميكروسكوب أو التلسكوب ؛ لا يفعل سوى أن ينكره ، ويضرب بما وراءه - وهو - المشاهد عرض الحائط .

هذا الموقف ذاته فكروص عن المسئولية البشرية الفاضحة ، وارتداد عن اكتمال التبعة العقلية ، وتقهر نحو طفولة البشرية وزرقا .

وكيف لا . . . ألم تتر إلى طفلك ذات يوم وقد عجز عن معرفة شيء مما لا يفهمه ادراكه لمعرفته ؟ فإذا تراه فاعلا ؟ إنه لا يفعل سوى أن يحطم هذا الشيء تحطيا ، وحينئذ يتففس الصعداء ، متخيلا أنه بذلك التحطيم قد

اللفظ وجود ما يستعصي عليه معرفته وإزاله تماماً ، فذلك يرجع نفسه من
عجزه ، ويوفر على نفسه معاودة المحاولة وتكرارها ١١

هكذا يفعل أشياخ المنهج الجدلي حين يواجهون قضية الألوهية ، وحين
لا يستطيع مناهجهم ووسائلهم للمادية أن تصل إلى سر الخلق وأمر النشأة
الأولى ، وحينئذ يرمون كل من يثبت الألوهية بالجهل ، بل ويقررون أن
العجز عن معرفة تلك الألوهية بأن يكرو وسكوب أو غيره من الوسائل إن هو
إلا دليل على صدمها وضلالها .

يقول أنجلز : تكن أصول الأديان في النظريات المحدودة الجاهلة التي
تنشأ في حالة الهمجية ، ويعقب بوليتزر قائلاً أن فكرة د الله أو الروح ،
ليست سوى فكرة فارغة ، ورمز للدلالة على جميع ألوان الجهل الإنساني (١) .

وهكذا تنقلب المعايير في المنهج الجدلي ، فيصبح بلوغ الإنسان مرحلة
الفضج واجتيازه لطفولة العقل ونزقه : همجية و جهلا ، ويصبح تكبيل
الإنسان بالمادة وجودا وفكرا واعتقادا ووعيا وإرادة : تحررا وتقدمة .

أليس ما تفعله الماركسية هنا مجرد ارتداد بالإنسان إلى ما قبل المسؤولية
ونكوص به في سلم الفضج والاكتمال ، وعود به القهقري إلى هرك الحيوانية
المنفرد ؟

• • •

على أن الماركسية - في مواجهتها لقضية الألوهية لا تقف عند هذا الحد
بل تتعداه إلى قضية أخرى هي قضية ربط الفكر بالدماغ .

يقول د أنجلز ، إنه لا يمكن فصل الفكر عن المادة المفكرة ، فمن أين

جاءت إلى العقل البشري فكرة د الله ، أو د الروح ، إلا أن تكون نتاجا للمادة ؟ (٢)

الفكرة - بوجه عام - ليس سوى دتاج المادة ، متى بلغت هذه المادة في طورها درجة عالية من الكمال (٢) .

على هذا النحو يتضكب المنهج الجدلى خطوات الحقيقة الخاصة ؛ فيضع - بادىء الأمر - مقولاته الأولى في استمالة فصل الفكر عن المادة الدماغية ثم يرتب على هذه المقولة تقيجة جد متعسفة ؛ وهى أن د موضوعات الفكر أو د محتويات ، الوعى مادة أيضا ، وبهذا كله يسجن الإنسان - في هذا المنهج - بأسوار مصمتة من المادة لا منفذ منها أو إليها .

لقد تخطت الحركة الفلسفية ربط الفكر بالمادة الدماغية منذ أمد بعيد (٢) ، وأضحت قضية د الفكر ، و د الوعى ، من التعقيد بحيث لا يمكن ردها - بكليتها - إلى تلك المادة الدماغية مهما بلغت في طورها درجة عالية من الكمال .

كما أن ارتباط الفكر بالدماغ لا يعنى - على الإطلاق - دعية ، أحدهما للآخر .. فالارتباط واقع بين المكان ، وبين المادة التى تفعل هذا المكان ، ولم يقل أحد بأن كل مكان هو سبب فاعل لاهالة للمادة التى تفعله . فإذا ما سلم المرء للماركسيين جدلا أن د كل د فكر لا بد صادر عن الدماغ

(١) انجلز : الاشتراكية الطوبارية والاشتراكية العلية ص ١٧ ، قانون

بوليتور ص ٢٦٩ ج ١

(٢) بوليتور أيضا : ص ٢٥٨ وما يليها .

(٣) رجسون : الطاقة الروحية ص ٧ وما يليها - ترجمة سامى العروبي

فلا يمكنه أن يسلّم أن الدماغ - في حد ذاته - هو العلة الموجودة للفكر ،
ولإلا لأصبحت تلك الوريقات التي بين يدي القارئ هي العلة الموجودة لما
يقراء بين دفتيها من أفكار ، طالما كان من غير الممكن أن يفصل بينهما !

والمأساة عند الماركسيين هي أنهم حريصون الحرص كله على أن يخفّضوا
من قيمة الإنسان ، حتى يصبح وليس له من العالم أو في العالم إلا هم بطله
فحسب ، فإذا كان في « الوعي » أو الفكر ، أكرمية وسموا فليهبط الفكر
والوهى إلى مادة الدماغ ، وإذا كان في الدين أكرمية ، وسموا فليكن
الدين همجية وجهلا .

ونحن ندرك أن الماركسية حين تهاجم الدين فإنها تهاجم بصورة عامة ،
وإن كان الذي يسيطر على عقول أشياءها هو « المسيحية » في المقام الأول ،
فلنكم كانت المسيحية - مثلة في رجالات الكنيسة - سوط عذاب ألهب
ظهور الجماهير لإبان القرون الأوربية الوسيطة ؛ بيد أن الماركسية - لم تقف -
في هجومها على الدين - عند حد تلك المسيحية التي اكتوت الإنسانية
ببلاؤها ، بل مدت نطاق الهجوم إلى كل دين ، واختصت الإسلام والمسلمين
بضغط كبير من هذا الهجوم كما سوف نرى في فصل تال .

والإسلام - قبل الماركسية وبعدها - برفض انحراف المسيحية عن
سمت « الحق » ، وينكر على رجالاتها أفعالهم الممقوتة .

والإسلام - قبل الماركسية وبعدها - يكرس نفسه لتصحيح المسيرة
الإنسانية في هذا السكون المضطرب المائج ، ويضطلع بمهمة عظمى في قيادة
التحافة نحو مصدر الهداية والأمان .

أفر الصواب بعدئذ أن يوصم الإسلام بـ « بيئات يهدد هو لتصحيحها
وتقويم أعوجاجها ؟ » .

وعلى حين لتخبط الماركسية في متاهات انعدام المسؤولية فننكر مقام

الالوهية لأن وسائلها وأساليبها المادية لم تكشف لها عنه فإن المنهج الإسلامي يتف من هذه القضية موقفاً مستقلاً وفاضلاً تجاه حدود المعرفة وإمكانات الإدراك .

إن الإنسان الناضج يعرف إلى أي مدى تبلغ به سلفاه حين يحاول الجري ، ويمتدحه نضجه هذا من أن يعتمد إلى إنكار ما وراء ، هذا الذي لمجرد أنه لا يستطيع بلوغه .

وعلى هذا النحو يحدد المنهج الإسلامي مراتب المعرفة ودرجات الإدراك .

إن للإنسان قوة عضلية محدودة في الزمان والمكان ، وله أيضاً قوة معرفية محدودة كذلك ؛ فلماذا يعتمد الإنسان إلى إهدار قوته المعرفية فيما لا يستطيع اكتشافه ؟

إنه لو سمع نفسه بهذا الإهدار لكان ذلك نزقاً وحفوة ، ولهذا لا يستثمر قوته تلك فيما تستطيع أن تثمر فيه وتزوي أطيب الأكل ؟

ومن أجل ذلك نهى الرسول ﷺ — عن التفكير في ذات الله ، تلك قضية ليس للعقل فيها من الوسائل ما فيه أقل الغناء ، واستمدادها من مصدرها الاصيل وهو الوحي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه أمانة على النضج والإكمال ، وعلامة على التحرر من سيطرة الحفوة وتصوراتها .

الفصل الثاني

القانون الماركسي والوعي البشري

- سبق القانون على الوعي — مفزى هذا سبق —
- الصعوبات المنهجية — اختيار العامل الاقتصادى ودلالته
- الماركسية لاهوت التاريخ — الحدود القصوى —
- الضرورة والتغيير .

• • •

يقوم التاريخ الإنسانى — فى النظرة الماركسية — على قانون أساسى يعتبره الماركسيون أنفسهم الخطوة الأولى فى تفكير كارل ماركس ، لأنه — كما يقول أحد أشياعه — هو الذى يحكم تطور المجتمع الإنسانى ، وهو — بهذه المثابة — سابق على وعى الناس وعلى إرادتهم (١) .

ويعبر ماركس نفسه عن هذا القانون بقوله : يدخل الناس خلال الانتاج الاجتماعى لوجودهم فى علاقات ضرورية مستقلة عن إرادتهم (٢) . ولا غنى لنا هنا عن الاكتفاء مؤقتا بتلخيص موجز لهذا القانون ، فالتاريخ الإنسانى — كما يقول كارل ياسبرز (٣) — يرواها هذا القانون — بأدوار متتالية عاش الإنسان فى مطالعها فترة زمنية لم يعرف خلالها تفاوتاً فى الملكية ولا تنازعا على حوزتها أو اقتسامها بأى نحو من الأنحاء ،

(١) بوليتزر : أصول الفلسفة الماركسية ص ٤٠٢ ج ١

(٢) نفس المصدر : ص ٤٠٨ .

(٣) كارل ياسبرز : العقل واللاعقل فى زماننا ، نقلا عن هنرى

سيمون : الفكر والتاريخ ص ١٢٢ .

ومالبث الإنسان أن عبر هذه الفترة المشاعية إلى مرحلة أخرى تميزت بتقسيم العمل وبالفائض في الانتاجية ، فنشأت الطبقات المتميزة بتمايز ماحوزة — أو تفقده — من فائض ، ومن ثم وجدت الملكية الخاصة ، واقتت تلك الأدوار المتلاحقة بالدور الرأسمالى الذى انقسم فيه المجتمع إقساماً حاداً بين من يعملون ولا يبالغون من عملهم إلا ما يحفظ الأود أو يكاد ، وبين من لا يعملون ويعيشون على ما يقطعونه من عمل الآخرين ، ويتميز ذلك الدور بنصب الأزمات العظيمة التى تفت من عضده ، بحيث تؤول محاليد الأمور — بعد زواله — إلى طبقة واحدة هى طبقة البروليتاريا ، ثم تنهى أدوار التاريخ بدور أخير تشيع فيه الملكية شيوعاً مطلقاً ، ويقساوى فيه الناس قاطبة .

العامل الاقتصادى وحده - اذن - هو المحرك الاساسى لتطور المجتمع البشرى ، وكل تاريخ العالم — على حد تعبير كارل ماركس نفسه (١) — ليس سوى نتاج العمل الإنسانى وحده .

وندع مؤقثاً — إلى فصول تالية — المناقشة التفصيلية لمراحل القانون ، ثم نقسم الآن عما يبتغيه الماركسيون من وراء التأكيد على أن ذلك القانون « سابق ، هلى وهى الناس ، « مستقل ، عن ارادتهم .

ما يبتغيه الماركسيون — ببساطة — هو التأكيد على أن هذا القانون — وإن كان ماركس وانجلز هما اللذان قاما باكتشافه — إلا أنه لم يكن مجرد « تأمل ، أو « تخيل ، أو « تفسير ، لما سارت عليه أحداث التاريخ ، إبتدعه قطبا الماركسية إبتداعاً من عند نفسيهما ، وإنما هو تعبير عن مسار وقائع التاريخ ذاتها ، ودرصد « لجزياتها الفعلية دون مساس بكيانها المطلق الأبدى فيما يظنون .

فذلك القانون إذن لم يكن مجرد محصلة نهائية تم استخلاصها أو استنتاجها — على يدى ماركس — من ملاحظة مسارات التاريخ ، بحيث يمكن لزبد من الناس أن يستخلص من ملاحظة هذا المسار نفسه محصلة أخرى تختلف عنها أو تتناقض معها ، فيصير القانون الماركسي «إحدى» المحصلات المحتملة التي لا يبنى وجودها وجود غيرها ، ومن ثم فإن ماركس — كما يقرر أحد الباحثين بحق — يقدم لنا قانونه لا على أنه مجرد «فرض تجريبي» بل باعتباره «حقيقة قبلية» ، ولو أننا تأملنا الطريقة التي يستخدم بها الماركسيون هذا القانون لأدركنا أنهم يقدرّون له قيمة أكبر من مجرد الفرض التجريبي الذي يحتمل الخطأ والصواب (٢) .

جامع الأمر إذن هو أن ذلك القانون يقسم عند أصحابه بالضرورة والحتمية ، وبذلك يضحى التاريخ البشرى نهراً ذا مجرى مرسوم ، يدفع البشر بأمواله الدافقة دون أن يستطيعوا فكاً . وكيف لا وهذا القانون بموضوعيته المطلقة — بمنجاة عن التأثر بأية إرادة بشرية ، سواء في ذلك مكتشفة نفسه ، أو من ينفذونه على واقع الحياة ، أو من يعارضون إرادته الجازمة التي لا يعرف الاحتمال أو الجواز إليها سبيلاً ؟

قالبشر — وهم العامل الاسامي والوحيد في إحداث الأحداث ودفع خطوات التاريخ — كما يقرر ماركس نفسه — يتجردون بجانب ذلك القانون الابدئ المطلق من كل اختيار أو ارادة في أفعالهم ، وهؤلاء البشر أرادوا أم كرهوا — مسوقون إلى تنفيذ الأدوار التي رسمت لهم في إطار ذلك القانون المطلق ، ومرغمون على الانخراط في تياره الجارف الذي لا يمكن إزائه صرفاً ولا تحويلاً .

(١) وفولفس : مدخل لفلسفة التاريخ — ٣١ — ٣٢ ترجمة أحمد حمدي محمود .

فأولئك الذين يسومون الإستغلال — على النحو الذى تقرره تفاصيل القانون — يسومونه بدافع لا يمكن أن يكون تجاهه اختياراً أو إرادة، ولو اتفقت كلمتهم قاطبة على العدل والنصفة استجابة لوازع من الأخلاق أو الدين أو الدولة فلن يفتنى هذا قليلاً، وسيعودون سراعاً إلى طبيعتهم الأولى، وهؤلاء الذين يسامون الإستغلال يسامونه أيضاً وكأنه الحتم اللازم الذى لا مصرف عنه ولا محيد، وعلمهم إذن أن لا ينخدعوا بما قد يبيده نخوم أولئك المستغلون من إنصاف أو عدالة، فليس ذلك إلا خدعة وقتية كاذبة، يقصد بها تخديرهم ومداهنتهم والهاؤهم (١).

فهل يمكن للعقل الخالص المجرد أن يسلم بهذه الدعوى الأساسية فى النظرية الماركسية ؟.

إننا حين نفحص القوانين المختلفة نجد أن ثمة نمطين رئيسيين من القوانين، فأولهما القوانين التمييزية التى تتناول ماعدا الإنسان من ظواهر الطبيعة المادية التى تملأ أرجاء الكون، وثانيهما القوانين التى تتناول الظواهر الإنسانية، أو التى يدخل الإنسان طرفاً فيها، فاعلا مؤثراً، أو منفعلاً متأثراً.

فأولاهما إذن قوانين موضوعية تقاس بالكم لا بالكيف، بل ربما كان المقياس الكيفى هو مرد صيغتها الموضوعية ومبحث إطلاق مصطلح القانون عليها، لأن المقياس الكيفى هو المعيار الذى يصلح للاحتكام إليه إذا اشتهر الخلاف بين المختلفين فى أمر تلك الظواهر، ولأنه وحده الذى يكفل لها العمومية والشمولية وشمول الإنطباق.

أما النمط الثانى من أنماط القوانين فهى تلك التى تتناول الظواهر

(١) قارن بوليتور: المصدر السالف ص ١٠١ — ١٢٠

الانسانية ، والباحثون في العلوم الانسانية لا يزالون - حتى يوم الناس هذا - في ريب من أمرها ؛ فهل يتوفر لتلك العلوم من ثابت الدعام ووطيد الاسر ما يصح أن تقوم عليه «القوانين» ، أم أن الانسان قد كان وسيظل موجودا زتبقيا يصعب - بل يستحيل - وضعه أو وضع ظواهره داخل إطارات محددة لا يحيد عنها قيد شعرة ؟

وأيا ما كان الرأى السديد في هذه المشكلة التي أثيرت - ولا تزال تثار منذ التقدم العلمى السريع الذى أحرزته العلوم الطبيعية ، فإن ثمة صعوبات عدة تكتنف هذا لنظ من القوانين الانسانية .

فهناك صعوبة «التعميم» الذى يتطلب ضربا من التماثل بين الاناسى المختلفين زمانا ومكانا وإدراكا وأسلوب حياة ؛ وهناك صعوبة «الاطراد» أعنى صدق هذه القوانين على المستقبل كصدقها على الماضى والحاضر ، كما يصح الحديث عن قوانين تصدق على آتات الزمان بأمرها ودون استثناء (١) .

يقول ريموند أرون في كتابه «مقدمة لفلسفة التاريخ» .

إذا كنا نقصد «بقوانين التاريخ» أية نتائج «متماثلة» حدثت في ظل ظروف أو أوضاع خاصة ، فإن مثل هذا التماثل كثيرا ما يتحقق في بعض فترات التاريخ ، ولكن الصعوبة الحقيقية تتمثل في اكتشاف «نهج» يسير التاريخ ونقائه ، ويتكرر بناءا عليه وقوع تلك النتائج (٢) .

وثمة صعوبة ثالثة ينبغي أن تؤخذ في الحسبان ، وهى تلك التي تتعلق بعامل

(١) قارن : كارل بوبر : عقم المذهب القاريضى ص ٢٠ - ٨٠ ترجمة

د / عبد الحميد صبره .

Raymond Aron : Aintroduction of the philosophy of History z
P, P 238 239

(٣ - الفكر الماركسى)

« الجدة » ، و « المبادأة » في التاريخ البشرى ، فبرغم ما قد بلوح من تماثل ظاهرى بين أحداث تاريخية اتفق أن حدثت على فترات متباعدة ، فهو أن « الانسان » لم يفقد يوما ما يتميز به من إضافة « الجهد » الى عناصر تبدو قديمة ، فيصطبغ الحدث التاريخى المتكرر في مظهره بلون جديد حين يحدث مرة اخرى ، ويصدر — من ثم — عن دوافع وبواعث مغايرة ، وتكون له « دلالة » مغايرة أيضا .

نقول إن هذه الصعوبات المنهجية جميعا تكتنف قانون الماركسية الأوحد الذى يراد له الانطباق على ماضى الزمان وآتیه دون تحلف أو استثناء .

فالماركسية قد أخذت العامل الاقتصادى وحده من بين العوامل التى تشكل الظروف المعقدة التى تحيط بالانسان ، وأحكمت خلق الابواب أمام غيره من العوامل ، وفي ذلك نوع من « التعميم » الساذج المبسط الذى يقوم على افتراض أن كل صراع يدور بين فئتين من الانامى — فى أى زمان أو مكان — فانما هو صراع يدور حول محور الاقتصاد وحده .

والحق أن الانسان الفرد داخل الجماعة لا يخضع الخضوع المطلق لهذا العامل وحده ؛ حقا إنه يعيش ظروفه الاقتصادية ، ولكنه يعيش فى الآن نفسه ظروفه الأسرية ، والنفسية والسياسية ، والروحية ، وكل واحدة من هاتيك الظروف — وإن كان تشترك مع بقيتها فى تشكيل الواقع السلوكى للانسان — إلا أن لكل منها أيضا مجرى خاصا تفرد به ، وقد يغلب على كل تلك العوامل فى لحظة أو لحظات ، فطراز الحياة الانسانية أكثر تعقيدا من الارتداد به « بقسوة وبصورة آلية إلى العامل الاقتصادى وحده » (١) .

ولقد نعلم — كما يعلم أى دارس للباركسية — أنها لا تفكر وجود مثل هذه الظروف ، ولكنها تقوم بأرجاعها إلى عامل وحيد فردي ، هو العامل الاقتصادي ونعلم كذلك أنها تعتبر بقية العوامل الانسانية مجرد بناءات فوقية saper structure أو مجردواستجابات ، للعلاقات الاقتصادية.

ولكننا — وهنا — نكتفى بالتساؤل من الناحية المنهجية وحدها... أى مبرر سوغ للدارسين اختيار هذا العامل الاقتصادي وحده لكي يكون أساسا — لأساس سواه — لبقية تلك الابنية ؟ أليس بفصح ذلك الاختيار بعينه عن تسطيح شديد لأغماق الحياة الانسانية وتجريد لها من خصوصيتها وثرها وعمقها الباطن ؟ .

أليس بفصح ذلك الاختيار بعينه عن نظرة أحادية الجانب ، قاحلة المضمون ، جدهاء المحتوى . وبالتالي عن « تعميم » غخل تضعيع معه هوية الانسان وطبيعته المتشابكة المتفاعلة ؟ .

إننا إذا أرجعنا البصر إلى نظرة القرآن الكريم إلى العوامل البشرية المحركة للتاريخ فسوف يتبين لنا في جلاء ووضوح أنها لا تفصل عاملا منها عن بقية العوامل الاخرى ، وتضمها جميعا في مواقعها الصحيحة من الحياة والتاريخ ، وما ذلك إلا لأن تلك العوامل — من التفاعل والتشابك وتبادل التأثير — بحيث أن يتر واحد منها ، والانغلاق بين أسواره حقيق بأن يحجب عن العيون رؤيتها الصحيحة لطبيعة الانسان الكاملة (زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطر المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحراث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب) .

فالنظرة القرآنية تضع أيدينا أولا على لفطرة المركوزة في نفوس البشر من « حب الشهوات » ؛ وهذا تتأسس للعوامل الظاهرة جذورها العميقة في باطن النفس البشرية ؛ ثم تضع أيدينا على العامل الاسرى في العامل الاقتصادي ، بدون إنكار أو استنكار ، ولكن بدون انغلاق في أسوار أحدهما أو كليهما ؛

ثم نضع أيدينا — في نهاية الآية — على العمق الروحي الذي ينبغي أن يتخلل تلك العوامل السابقة فيربطها برباط محكم من الاخلاق والقيم ، ويبقى بعد ذلك مستقرا وما آبا يفيد البشر إليه بعد طول التجوال ، وثدة السكح ، وقسوة المعاناة .

والنظرة الماركسية — على هذا النحو أيضا — تسقط من حسابها تماما ما يتميز به الانسان ذو الرعى والحياة من « الجدة » و « المبادأة » ؛ فهي اذ تغلق في أسوار العامل الاقتصادي وحده ، وتزعم اطراد فعله ماضيا وحاضرا وأتيا تغلق في نفس اللجظة أمام الفعل البشري أى نوع من «التجاوز» أو « الاستشراف » أو « العلو » ؛ وبذلك توحد أمامه جميع المنافذ التي يمكن بها أن يضيف « جديدا » إلى ما كان ، فإذا تكون « الجدة » أو « المبادأة » ، إن لم تكونا خروجا عن رقابة قوانين المادة والنفوذ منها و « متعالى » عليها ؟ وماذا تكون « الجدة » أو « المبادأة » ، إن لم تكونا طموحا وتوثبا إلى ما هو « خير » من هذه العوامل التي طففت البشرية تدور بين رحاها بمقتضى ضرورتها الحسية والجسدية ؟ .

ومن أجل ذلك يعقب القرآن الكريم تقريره لتلك العوامل بدعوة علوية إلى « العلو » عليها وتجاوزها استشرافا إلى ما هو خير منها ، وبهذا التصور تنبسط أمام الانسان مساحات « الفعل » ، فلا يظل مغلولا بأصفاة تلك العوامل دائرا في فلكها المعروف المشهود ، وإنما تنفتح أمامه الآماد والابعاد لنوع من « الخير » ، جديد ، ولنقط من « الفعل » ، جديد ، ولتصور لا يكون جديد ، بينما لا تستطيع الماركسية أن تروا إلى شيء من ذلك ؛ لأن الانسان — كما تصوره — من المادة وفي المادة وإلى المادة ، أستار صفيقة وحجب غايظة وحواجز كثيفة ليس إلى النفوذ منها سبيل ١١١

• • •

وهل يمكن للعقل الخالص المجرد أن يسلم بما يدعيه الماركسيون لقانونهم

هذا من عدم التأثير بالارادة أو الوعي البشريين ، سواء في ذلك مكتشفه ، أو من ينفذونه أو من يعارضون فعله ؟ .

وبعبارة أخرى : هل نستطيع التسليم للماركسية بما زعمته لقانونها من موضوعية مطلقة ، شأنه في ذلك شأن قوانين الضغط الجوي والجاذبية مثلاً ؟ .

عندما نرجع الطرف الى النظمين الرئيسيين للقوانين — كما سلف الحديث عنهما منذ برهة — نجد أن القوانين الفيزيكية التي تناول الظواهر المادية تقوم أساساً على « الملاحظة » — سواء المجردة منها أو العملية — وكلاهما على السواء تفترض قدراً من التبادل أو « التأثير » بين المشاهد والمشاهد ، مما يؤدي إلى فقد أنها نسبة ما من الموضوعية الصارمة ، وقد لجأ الفيزيقيون إلى تحديد هذه النسبة من خلال ما يدعى بمبدأ « اللاتين » .

ثمّة اذن نوع من تبادل التأثير بين المشاهد والمُشاهد — حتى في تلك القوانين التي تنصب على الظواهر الفيزيكية الثابتة التي لا دجة ، لديها ولا دماءة ، بل رقابة وانتظام وانضباط ، ومبعض ذلك — كما يقول برتراند رسل — أن الذات والموضوع — أو المشاهد والمُشاهد — يوجدان في عالم واحد يخضع كل شيء فيه لتبادل التأثير (١) .

فاذا كان هذا النمط الفيزيقي من القوانين بهذه المثابة فكيف يكون الحال في تلك القوانين التي يمثل الانسان فيها : الذات والموضوع معاً ، أو المشاهد والمُشاهد جميعاً ؟ .

وكيف يكون الحال في ذلك القانون الماركسي الذي ادعيت له الموضوعية

(١) قارن : برتراند رسل : النظرة العلمية ص ٨٧ - ٩٥ ترجمه عثمان نوبه

المطلقة ، وادعيت له — أيضا — الهيمنة الكاملة على السلوك البشرى —
الفردى والجماعى — بحيث لا يسير ذلك السلوك إلا فى مجراه المرسوم ، لا يحدد
هنا قيد أعملة ؟

كيف يحكم هذا القانون — فى ضوء ما أسلفنا — سلوك الناس وطرائق
أفهامهم ومنحنيات وعيهم ودروب إرادتهم ، وكأنما هو رب — من دون
الله — متصف بالتعالى والأزلية ، فلا تنقض له مشيئة ، ولا يملك البشر من
أمره دفعا ولا صرة ؟

لقد فطن كثير من الباحثين إلى هذه النقطة السالفة . فالملح كارل لويس
إلى العلاقة بين اللاهوت اليهودى والمسيحى ، وبين المسئولية التى تضعها
الماركسية على كاهل البروليتاريا قائلا : إن سير المجرى التاريخى الذى وضعته
الماركسية يقبضه إلى حد كبير المشروع العام للتفسير المسيحى — اليهودى
للتاريخ^(١) يتما وصف باحث آخر الماركسية بأنها دلاهوت التاريخ^(٢) .

وهكذا ارتكزت الماركسية على تلك المقولة الهشة التى يأبى البحث
المنهجى التسليم لها بالموضوعية أو المطلقية ، ثم حولتها — بحجة قلم إلى أساس
صلب ، ثم طفقت تدور حول هذا الأساس وتطوف به ، وتتعبد فى محرابه
حتى تحول — فى نظرها — إلى إله نافذ الكلمة مطلق الإرادة (أفرايت من
اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وجعل على سمعه وبصره غشاوة فمن
يهديه من بعد الله) .

ولئن كانت هذه الآية الكريمة تصور أدق تصوير موقف الماركسية
من الحقيقة ، فإنها من جهة أخرى تصور أدق تصوير موقف الفليسوف

Karl : lowith Meaning of History. p 44—45

1

(٢) ميمون المصدر السابق : ص ١١٥ - ١١٦ .

الألماني هيجل ، الذي اتخذت الماركسية جذوه ، وتابعت خطاه ، بل
تصور أدق تصويراً موقف الفكر البشرى بعمامة من ، والحدود القصوى ،
للإنسان والكون ، كما سنرى عما قليل .

فقد كان هيجل يرى أن أحداث التاريخ يرتبط بعضها ببعض بصلات
عضوية ، وأن هذه الصلات لا يمكن تفسيرها إلا في ضوء الروح القومية
أو العرقية القومية التي تعتبر أحداث التاريخ تعبيراً عنها وانعكاساً لها .

وجاء ماركس لكي يوافق على ما أرتآه هيجل بشأن الصلات العضوية
بين أحداث التاريخ ، ولكنه رأى - خلافاً لسلفه - أنه ليس ثمة حاجة إلى
استجداء أسرار الروح القومية ، لتفسيرها ، بل هناك العامل الاقتصادي
وهو كفي - عنده - بهذا التفسير ؛ فالدور الرئيسى فى أحداث التاريخ
لا تضطلع به الأمم والقوميات ، بل الطبقات الاقتصادية المتصارعة (١) .

ومهما كان من أمر تلك المقارنة الوجيزة فهى توضح لنا بجلاء كيف
يكون اختيار واحد ، من بين العوامل المحركة للتاريخ وتأليهه وتقديسه :
اختياراً بغير أساس أو معبر ، إلا مبرر الميل والهوى وحدهما ، ثم وكما
دخلت أمة لعنت أختها ، فلا ماركس أرضاه تفسير هيجل ، ولو بعث
هذا من رقدته لرفض مقولة ماركس من أساسها ولوجاء ثالث لرفض كليهما
وهكذا بلانهاية !!

وليس لهذا كله سوى محصلة أساسية ، وهى أن مختلف مناهج الفكر
البشرى حين تختار واحداً من هذه العوامل العديدة المحركة للإنسان والتاريخ
وتضفى عليه وحده كل الاهمية ، وتراه - وحده - الحقيق بأن يحكم مسيرة

(١) لمزيد من المقارنة تراجع : فايندلى

«Hegel» Re examination . p. 75

وأيضاً : دولقس : المصدر السابق : ص ٢١٣ - الترجمة العربية .

البشر ومسيرهم ، أقول إنها حين تفعل ذلك فهي مطالبة - قبسلة - بأمر جوهرى كىما يكون اختيارها صحيحا وتفسيرها قويا ، هذا الأمر الجوهرى هو الانسلاخ تماما عن الهوية البشرية التى تسكتنفها هذه العوامل ، فتتأثر بواحد منها - فى ظل ظروف معينة - بحيث يسد عليها الأبواب والنوافذ ، فلا ترى غيره ، ولا تلقى بالا إلى ما سواه من العوامل .

إنها - أعنى تلك المناهج البشرية - حين تختار واحداً من تلك العوامل دون سواه مطالبة بأن ترى بشريتها من الخارج - أى تراها - وهى فى حالة « لا افسائية » ، حتى تظهر عارية مجردة جليلة الابعاد .

فالإنسان - حين يكتشفه السحاب الكثيف المتراكم ويحيط به من كل اتجاه - لا يستطيع رؤية هذا السحاب رؤية كاملة واضحة جليلة ، ولا مفردة إذا ابتغى تلك الرؤية على وجهها - من الخروج من دائرة ذلك السحاب قليلا أو كثيراً ، لكى يراه من البعد ؛ وحينئذ يمكن له أن يحدد وضعه المسمى وحدوده وأبعاده ، وبدون هذا الابتعاد هيات أن تتم الرؤية أو يكتمل التحديد .

وكل فكر بشرى - يزعم لنفسه القدرة على رؤية « الحدود القصوى » مطالب بهذا الانسلاخ وذلك البعد ، وبدون ذلك يكون الحديث البشرى عن الحقيقة الكاملة المجردة حديث خرافة لا يزيد ... ولكن هل يستطيع الإنسان أن يقوم بهذا الانسلاخ ، وهويته أنه إنسان أو لا وآخر أهل بامكان صاحب المنهج البشرى - هيجليا أو ماركسيا - أن يتجرد لحظةً عن هويته البشرية لكى يحدثنا بعد ذلك حديث الحقيقة الذى لا يخطئ ؟ .

هنا تسكن المأساة .. مأساة الإنسان الذى يرسم له خياله آمادا لا تبلغها طاقاته الادراكية أو ملكاته العارفة .

وتضادها لهذه المأساة وتجنياً للإنسان من القهان كفلت الأديان الصحيحة

ببيان تلك الحدود القصوى ، هو حى يأتى من « خارج » نطاق الإنسانية ، ومن وراء دائرتها .

ولا تتجسد تلك المأساة بقدر ما تتجسد فى النهج المادى فى التفكير -
بمختلف درويه ومسالكه وصفوفه - ويبرز من بينها ذلك التحديد الماركسى
للمنصر المحرك للتاريخ يداية ونهاية بالعامل الاقتصادى وحده .

إن كارل ماركس إنسان مغموس فى نفس الظروف الاقتصادية التى
ادعى أنها وحدها تحرك مسيرة التاريخ من حده الأقصى إلى حده الأقصى ،
فن اللازم إذن أن يكون ماركس نفسه قد أدرك ذلك بلهجة كلية « لا إنسانية »
ذرعت التاريخ والافسان جيئة وذهابا ، ومن مبتدأهما حتى منتهاهما ، فى
لحظة فلسكية لازمانية ، انطوت لها الازمان والآباد .

لنتخيل . ما جبليين شائخين يفصل بينهما سهل فسيح منبسط ، ولنتخيل
مخلوقا يستطيع أن يقطع هذا السهل ويسعى فيه . ما شاء له السعى ، ويزداد
معرفة بأبعاده وعناصره يوما لآخر يوم ، ولكن ما أصابه من نجاح فى حدود
هذا السهل المنبسط يغريه بأن يستشرف إلى هذا الجبل أوداك ، فظانمه
بأن النجاح سيحالفه هذه المرة أيضا ، ولكن قدراته المحدودة تتمتع على غير
هدى ، وقواه القاصرة تقبّد فى غير طائل ، وبرغم ذلك يعاود المحاولة
وبتابع السعى ، ويلهث وراء الامنية ، والاختفاق يتكرر ، والفشل يقتالى ،
وكلما جاءت أمة لامت سابقها ، ثم ... كررت السعى وعادت المحاولة ،
دون أن تدرك أن « السر » يفوق ما تمتلك من طاقات ، وأن الأمان
لا تتحقق بمجرد التنى والنشوف ، وأن الاختفاق هو المصير ، مهما
تكررت المحاولة وتتابعت الجهود .

هذه الصورة - إن صحّت - تجسد حال هذا الموجود البشرى الذى منحه
الله زمانا محدودا ، ومكانا محدودا ، ومجالا معرفيا محدودا ، وطاقات محدودة

وطلب منه أن يسمى في تلك المجالات ما شاء له السعى ، وأن ليس للإنسان إلا ما سعى وأن سعيه سوف يرى ، وذلك له مجالات السعى في البر والبحر والجو ، لكي يوظف طاقاته في فض أسرارها وكشف مخبوءاتها ، وسرعان ما أتجز في سعيه وظفر ، وإزداد بالإنجاز والظفر نهوة وغرورا ، وجرأة وجسارة ، فإذا به يتطلع إلى « ما وراء السعى » ، ويتشوف لمعرفة الحدود القصوى بعقله وحده ، ويطلع إلى بلوغ عتبات « السر » بوسائله المحدودة ومناهجه القاصرة ، دون أن يسأل نفسه : كيف يعثر عليه ، وعن يطلبه ، وإلى أى مدى يتاح له أن يظفر به ، وليس ذلك إلا عند عالم الغيب « الذى يعلم السر فى السموات » ، و « يعلم السر وأخفى » : فهو العليم بالفضاء الأولى « هو أعلم بكم إذ أنشأكم من الأرض وإذ أنتم أجنة فى بطون أمهاتكم » ، وهو العليم بالفضاء الآخرة « ثم الله ينهى الفضاة الآخرة » .

على الموجود البشرى إذن أن يلتزم « منهجيا » بالمسلك الصديق لمعرفة تلك الحدود القصوى ، وأن يستمد تلك المعرفة - إذا أراد - من معين « لا إنسان » بالضرورة ، لأن تلك الحدود القصوى المتعالية على مدارك الإنسان : سر مغيب محجوب ، يلتبس عند خالق الكون والإنسان ، العالم بالسر والنجوم ، بالورقة التى تسقط من فن شجرة ، وبالجنة التى تطمرها ظلمات الأرض .

لا شيء بعد ذلك يمكن لنا أن نقوله بثقة ويقين عن ذلك التاكيد الماركسى الجازم بأن قانون الصراع الاقتصادى سابق على وعى الناس ، متقدم على إرادتهم سوى أنه مسلمة وضمت اعتباطا ، وبعد مشاهدات لحظية لقطاعات مبتورة من الحياة الانسانية الخصبة الحافظة المديدة ، وعلى تلك المسلة الفجة الهشة شيدت الماركسية قضايا مروعة وهيبة النتائج ، ليس أقلها - كما سنرى - أن تسحق الطبقات الهكادحة مستغليها ، وأن تمحق كل البناءات الخلقية والدينية والاجتماعية والحضارية التى عرفتها البشرية خلال أجيالها المتعاقبة .

فلو كانت الماركسية قد شيدت — على مسلماتها تلك — مجرد قضايا نظرية تدور في أذهان الفلاسفة ، وتواجه بالحجة أو تقابل بالبرهان لكان الخطاب ؛ ولكن ماركس نفسه يأخذ على الفلاسفة — في عبارة شهيرة له — أنهم « وقفوا حتى الآن عند حد تفسير العالم بهارق مختلفة ، بينما المهم هو تغييره (١) » .

فاهتمام ماركس لم يكن منصبا — في لبابه — على مجرد المضمون التأملى النظرى لقضيته تلك ، بل كان تواقا إلى دفع عجلة الأحداث لكي تسير في المسار الذى يبتغيه ، وتنتهى إلى النتائج الرهيبة التى يراد — إلى بلوغها فى الحاضر والمستقبل ، فلو أن أحدا — كما يقول ولتس بحق — أظهر له أن نظريته لا يمكن أن تنطبق على المصور البعيدة أو على الشعوب المختلفة بأسرها لشعر ماركس — بالتأكيد — بالحق والغيظ — وإن كان مع ذلك سيقبل الاعتراض فى هدوء ، طالما أن فاعلية نظريته بالنسبة للتاريخ الحديث قد ظلت دون أن تمس (٢) .

فكل ما يريده ماركس إذن هو أن تبحث تلك النظرية فى نفوس العمال جذوة الحق والدمار ، وتلمب فى كياناتهم داعية النقوبض لكل دين ، وكل نظام ، وكل أخلاق عدا ما تشير به الماركسية ذاتها ، وهذا هو ما يعنيه « بالتغيير » الذى لم يلتفت إليه الفلاسفة قبله ، ولم ينل من اهتمامهم ما كان جديرا به .

* * *

ويبقى علينا فى هذه النقطة أن نقصا... ألا يتعارض ذلك والتغيير الذى يطمح إليه ماركس ويلحف عليه أعظم الخلاف مع تلك العلاقات

(١) ماركس: أقوال فى فوير باخ. القول الحادى عشر .

(٢) سيمون: المصدر نفسه ص ١١٣ — ١١٤

الضرورة الحتمية التي أنتجها ذلك القانون الماركسي السابق على وعي الناس وإراداتهم ؟ .

ألا يفتج لنا ذلك القانون جبرية صارمة لا أثر فيها لضوء الحرية ، أو بصيص الوعي والإرادة ، طالما كان هذا القانون لا يبالى بإرادة ولا يابه بوعي ، ولا يكثر بمشاعر الاناسي أو حرياتهم في جنب ذلك « الحتم » الأبدى المطلق الذي يفسبونه له ؟ وبعبارة أخرى . . . هل للحرية مكان في الفكر الماركسي الذي يحكمه ذلك القانون الحتمي الصارم ؟ على هذا التساؤل الجوهري يجيب اشياح الماركسية بأن الحرية تتمثل لديهم في تقييد الفكر والعمل بضرورة التاريخ ، فالكائنات الحرة هي التي تعي الاتجاه الضروري للتاريخ ، وتعمل في خطه وتسير في منحدره (١) .

فالحرية لدى الماركسيين — كما يحددها هذا التفسير — تتمثل فحسب في الانجراف مع تيار الضرورة التي زعموها ، ضرورة القانون الذي لا يحيد عنه ، وفي الاذعان لنياره الدافق ، وعلى الارادات البشرية والوعي البشري أن ينصاعا انصياعا لامرد له في خضم ذلك التيار ، وفي ذلك فقط تتمثل الحرية ١١ .

أية حرية هذه التي تسلب حين تعطى ، وتفقد حين توجد ؟ .

أية حرية هذه التي تعتبر الإرادة والوعي للبشرين مجرد تكوينات مضموية لا تختلف في شيء عن التكوينات البيولوجية أو الفسيولوجية التي تخضع كنضوعها لقانون الضغط الجوي وتذعن كاذعائها لقانون الجاذبية ؟ .

إن الحرية — كما نفهمها — لا تتحقق إلا حين يختار الإنسان الحر بين البدائل المتاحة، ثم ينجم عن اختياره هذا دمعه على واقعه، يمكنك أن تجدده على أرض الواقع حين تلتزمه، فهل يستطيع الإنسان — بحرية الماركسيين هذه — أن يختار — مثلا — بين الاذعان للقانون الماركسي أو عدم الاذعان له ؟.

وهل يستطيع مجموعة من الأناسى — بحرية الماركسيين هذه — أن يرفضوا القانون، فيعطلوا سيره، ويمنعوا تياره الدافق من الجريان ؟.

وهكذا تصير الحرية ويصبح الوعي والارادة — لدى الماركسية — مجرد أسماء فاقدة لمضموناتها، مجرد غدد، أو أعضاء، تخضع خضوعا مطلقا هيمنة النظام البيولوجى أو الفسيولوجى، دون أن تملك أدنى ذرة من الفاعلية أو التأثير .

فكيف يطلب من تلك الغدد أو الأعضاء أن تقوم بدورها فى التغيير، المراد لإحداثه، وهذا التغيير حادث حتما لا مرد له ؟ .

والطريف فى هذا الأمر — إن كان ثمة طرافة — أنه منذ أن تجسد القانون الماركسي فى التجربة الشيوعية على الصعيد العملى، أضحت الحرية، تتمثل — هذه المرة — فى الخضوع لسياسة الحزب، وأصبح المطلق الذى يسبق إرادة البشر ووعيمهم، هو منطلقات الحزب وسياسات الدولة، وأسمى الفعل الواحد يكال بمكيالين، فهو فعل حر بطولى متسق مع التاريخ إذا اتفق مع المنحى الشيوعى السوفيتى، وهو — ذاته — شائن تافه عبودى إذا اتجه ضد هذا المنحى، كما أن النتائج، التى تطلع ديكاتاتورية البروليتاريا إلى تحقيقها تكون راقية وبطولية ونضالية، ونفس النتائج إذا حققتها الاشتراكية الغابية فى إنجلترا، أو الاشتراكية النفاية على النمط الاسكندنافى مشينة وبوجوازية ومتعفنة، وعلى هذا النحو يمجّد المكارب الماركسي (أراجون) بقلم واحد: احتلال روسيا لبلاد البحر البلطى وهدوانها على فنلندا — أبان

الحرب العالمية الثانية — ويعتبر ذلك عملاً رفيعاً وأخلاقياً ، ولكنه — بنفس القلم — يذم قرار الخلفاء بقطع الطريق على الألمان ببت الألغام في المياه النرويجية ، ويعتبر ذلك ميكافيلية برجولزية شائنة ١١ .

فهل بإمكان المرء أن يقتنع بأن معسكرات التعذيب في الشمال ، والتطهير البوليسى الجماعى ، والتفنى فى محو إرادة الجماهير ، وخفق أنفاس كل رأى أو الاكساح الغاشم لأفغانستان كل أولئك يمثل ضرورة التاريخ المطلقة ، وأن على الإرادة والوعى البشريين أن يجدوا هذه الضرورة ، ويسبحا بحمدها ويدعنا لمشيئتها ؟ .

يقول أندريه بونار ممدوحا النظام السوفيتى لتمثيله النظرية الماركسية خير تمثيل « إن قتل الشيوعى فلاحى قريته الذين يحبهم ، وإعدامه لهم من حيث أنهم أساؤوا الخير المجموع يدافع المنفعة أو الخبز: عمل مثالى من أعمال الشجاعة. لأن الأمر حينئذ لا يتصل بالإنسان نفسه ، أو بمن يحب ، بل يتصل بمنح البشر — فى الغد — حياة أفضل ، تنطوى على معنى لا تملكه من قبل (١) .

فهل بإمكان المرء أن يسلم بمثالية عمل شائن كهذا ، ليس فيه إلا دجريمة ، صفكت فيها للدماء ، ثم يعتقد أن هذا هو مسار التاريخ وحتميته ؟ .

إنها — مرة أخرى — مأساة الإنسان فى النظرية الماركسية ، « تقنين ، لأسوء الغرائز فى النفس البشرية ، و « تنظير » لأشرسها وأكثرها وحشية ، كل ذلك داخل قناع براق من الإدهاءات العريضة « بالكفاح » و « النضال » و « حقوق الجماهير » ١١١ .

فاذا كنا — كموجودات بشرية — نعتشق الحرية ، ونفتك العصف ونبغض الارهاب فليس علينا أن ندين التجربة الشيوعية أو فنندبها على

الصعيد العمل التطبيقي بقدر ما ندين تلك النظرية التي انبثقت عنها وقامت عليها، وليس ستالين أو برين — برغم سؤالاتهم وأفانينهم في العصف والعصف والقطط والجبروت — الانتاجا طبيعيا للنظرية الماركسية في أصولها الاصلية، ولا يحدعنا أن الحزب، قد أدانهم وندد بهم (١)، فلم يكن النظام الستاليني مجرد خطأ، في التنفيذ، أو انحراف، في التطبيق، كما يدعى أشباع الماركسية، لأن الأنظمة الماركسية بأمرها لا مهوب لها من الوصول بطريقة أو أخرى إلى نفس النتائج التي رسمتها خطوط النظرية منذ البداية، مهما اختلفت البراقع والأردية ١١.

(١) راجع ترجمة خطاب خروشوف إلى اللجنة المركزية للحزب الشيوعي السوفيتي، بشأن التنفيذ بنظام ستالين (سلسلة الناقوس).

الفصل الثالث

دعائم القانون الماركسى

الدعائم الثلاث — حضارات متأية على التفسير
الماركسى — كيف تطورت وسائل الإنتاج — مفهوم
الصراع — المصلحة الاقتصادية والطبقية — البناء التحتى
والبناءات الفوقية — التصور القرآنى لتكوين الجماعة .

* * *

ها نحن أولا بازاء القانون الاساسى الذى تفسر به الماركسية تطور
التاريخ الإنسانى منذ بدايته حتى نهايته، وتلقى عليه نقلا جسيما لا يقف —
كما رأينا — عند دائرة الفكر النظرى التأملى ، بل يتعداها إلى تحديد المصير
النهائى للبشرية فى مستقبلها القريب والبعيد ، وإن سالت فى سبيله دماء ،
أو خربت أخلاق ، أو انهارت حضارات .

يعتمد هذا القانون على دعائم عدة ، أولاها أن تاريخ الإنسانية — فى
صميمه — يتمثل فى صراعات موصولة متعاقبة بين طبقات متعارضة — أساسا —
فى مصالحها الاقتصادية ، ومن ثم فى متناقضة فى مشروعاتها وأنماط
سلوكها ، ومتنافذة فى مسلماتها الخلقية والروحية والقانونية والسياسية بصفة
عامة ، وبعبارة أخرى فإن تاريخ البشر يتمثل فى كلبة واحدة هى الاستغلال ؛
ولست بناظر فى أمر البشر حينما وأينما كانوا إلا وجدت طبقتين ، إحداهما
تسوم الاستغلال ؛ بينما تسام الاخرى هذا الاستغلال ، وفالصراع ، والنهاية

عن الاستغلال ضربة لازب في أى تجمع بشرى ، بلا هوادة ولا هدل ولا شفاعة .

يقول هاركس وانجلز في « البيان الشيوعى » إن تاريخ كافة الجماعات الحاضرة والماضية هو تاريخ الصراع بين الطبقات ، إن الحر والقن ، والنبيل والسوقة ، والسيد والرقى ، وبكلمة شاملة : المضطهد والمضطهد بتصارعان تارة خفية وتارة علنا ، صراعا ينتهى فى كل مرة باعادة تشييد المجتمع ، أو بانهياء الطبقات المتنازعة (١) .

وثانية هذه الدعائم أن « الطبقة » هى الفئاة الأولى ، والوحدة الأساسية فى التاريخ ، طبقا للمفهوم الصالح ، ومن هنا فسوف يكون لزاما على الماركسين أن يبحثوا فى العوامل الأساسية فى تكوين الطبقة من جهة ، وفى تحديد مفهوم الطبقة من جهة ثانية .

فالعامل الأساسى فى تكوين الطبقة يمكن — فيما يرى الماركسيون — فى ملكية وسائل الإنتاج من آلات وغيرها ، ولئن كان المجتمع البدائى خلوا من الطبقات فذلك لأن إنتاجية المجتمع آنئذ كانت من الضالة والقلة بحيث لا تكاد تكفى إلا ما يحفظ على الأفراد حيواتهم ؛ فلم تكن تمتد ملكية من أى نوع ، ومن أجل ذلك اندمجت الطبقة ، وفى فترة لاحقة تتغير الحال ، فتفيض الإنتاجية عن الحاجة ، ويستأثر بعض الأفراد بهذا الفائض دون بعض ، مما يؤدى إلى نفوذ الملكية الخاصة ؛ فيصبح بعض أفراد الجماعة ملاكا ، وبعضهم الآخر أجراء ، فيقوم التعارض والصراع ، وتنشأ الطبقات .

(١) بوليتزر: المصدر السابق ص ٥٩ ومايلها ج ٢ ، وأيضا إيفانيسيف:
المصدر السابق ص ٢٣٥ — ٢٣٦ .

ومن هــا المنطلق تتحدد الطبقة لدى الماركسيين بأنها جماعة أو تقسيم داخل المجتمع تتعارض مصالحها الاقتصادية والاجتماعية مع مصالح جماعة أخرى .

وثالثة هذه الدعائم أن القوام الاقتصادي للمجتمع ، وهو ما يطلق عليه الماركسيون « البناء التحتي » هو الأساس الذي تنهض عليه كافة النظم الأخرى للمجتمع وتستمد كيانه منه ؛ فالنظريات العلمية والجوانب الدينية والأخلاقية والفلسفية والسياسية ليست سوى « بنايات فوقية » تقوم على ذلك الأساس الاقتصادي ، ثم تعود فتدعم هذا الأساس التي صدرت منه ، فالنظام البورجوازي مثلاً — كما يقول ستالين — يفرض بناءاته الفوقية الخاصة به ، ولكن هذه البناءات العليا تتغير في اللحظة التي يذوى فيها البناء الاقتصادي التحتي للبورجوازية ، والتي انبثقت هي عنه (١) ، ومثل ذلك يكون الحال في كل الأنظمة الاقتصادية التي مرت بها البشرية في المسار الذي حددته لها الماركسية كما سنرى فيما بعد .

• • •

على هذ الدعائم يبدأ الفكر الماركسي في استعراض تاريخ البشرية منذ عرفت ذاتها حتى عصرنا الراهن ، ويبنى على هذا الاستعراض رؤيته لمستقبل البشرية ومصيرها المحتوم .

مرت البشرية — طبقاً للصنوبر الماركسي — بعدة أدوار ، كان أولها دور « المشاعية الابتدائية » التي لم تعرف البشرية فيه سوى الملكية الجماعية ، فلم يسكن الإنتاج حينذاك من الوفرة بحيث يستأثر به فريق من الناس دون فريق

(١) ستالين : حول الماركسية في علم اللغة ص ١٣ — ١٤ نقلاً عن بوليتزر : المصدر السابق ص ١٢٧ ٢٥ .

ثم انتقلت البشرية إلى دور البربرية السفلى ، حيث عرفت البشرية فيه بعض وسائل الإنتاج المعدنية ، وذلك حين تم لها اكتشاف الحديد وغيره من المعادن ، ولكن لم ينهأ المناخ بعد لاستخدام فريق من الناس كأجراء في ممارسة الأعمال المختلفة .

ثم جاء دور البربرية العليا ، حيث نهى البربرية أن يستخدم أغنياءها فقراءها كأجراء يعيشون على الاجور ، ومن ثم أصبح الطريق ممهداً لانتقال هؤلاء الاجراء إلى أرقاء ، ونمثل هذا الدور في المجتمع اليوناني ، ثم في المجتمع الروماني .

وحينئذ انتقلت البشرية — بعد فترة من الزمن — إلى دور الانقطاع ، حيث كان النبلاء أصحاب الانقطاعات يملكون الأرض وما عليها ، ومن هليها ، وبينما يكسح رقيق الأرض في زراعتها يأخذ النبلاء لانفسهم نتاج كدحهم ، ولا يتقاضى الرقيق مقابل كدحهم إلا ما يحفظ الحياة ويقيم الأود .

ثم جاء الدور البورجوازي حيث بدأ سكان المدن البورجوازيون يمتلكون رؤوس الأموال عن طريق التجارة ؛ بينما يتجمع عدد كبير من العمال الاجراء في الأحياء الوضيعة المحذرة من تلك المدن ، ويعيشون في حالة بؤسة من الضنك والعوز والحاجة .

وفي هذا الدور نحس الطبقات الثلاثة التي تنقسم المجتمع — بنابا النبلاء ، والبورجوازيون ، والعمال — بأن مصالح كل منها متعارضة مع مصالح الطبقتين الأخرتين ، ففي بداية الأمر يتحد الاجراء مع البورجوازيين ضد ملاك الأرض من النبلاء ، وعندما ينتهي الصراع بفناء الطبقة الأخيرة ، ينقسم المجتمع إلى طبقتين اثنتين ، مصالحهما متعارضة أشد للتعارض ، وهما البورجوازيون وأصحاب رؤوس الأموال من جهة ، والعمال الاجراء البروليتاريا ، من جهة أخرى .

ويتلو هذا الدور دور الصناعات الرأسمالية الكبرى وهو الدور الذي يستحوذ — بدرجة عظمى — على اهتمام ماركس ، وفي هذا الدور تأخذ الثروات سبيلها إلى التجمع والتركز في يدي قلة محصورة العدد من أصحاب رؤوس الأموال ؛ مما يضطر أصحاب المصانع الصغيرة — وهم الذين يشكلون « طبقة وسطى » بين القلة الباذخة الثراء ، وبين الطبقة العاملة المدممة — إلى القفاه في إحدى الطبقتين ، والإندماج في أحدهما ؛ بحيث يؤول الأمر في النهاية إلى طبقتين اثنتين ، بينهما من تعارض المصالح ما لا يصاح معه توفيق ولا تقويم ، تقف أحدهما في أعلى الدرج ، تملك المال والقوة والسيادة ، وتقف الأخرى في أدنى الدرج لا تملك مالا ولا قوة ولا سيادة ، وتعيش الفقر المدقع والضعف البئيس ؛ على أن هذه الطبقة الدنيا — كما يقرر التصور الماركسي — تزداد بتقدم الصناعات واطراد تطورها بؤسا فوق بؤس ، كما تزداد الطبقة العليا — بذلك التقدم والتطور — تملكاً على تملك ، وتخمّة على تخمة ، واكتظاظاً على اكتظاظ .

وحينئذ — كما يقرر التصور الماركسي أيضاً — يصل التعارض إلى ذروته القصوى ، فلا تجد الطبقة الدنيا حائلتاً مناصع الثورة ، فقد أفضعت بالاحتياج والسخط على مستغليها ، فإذا تفقد إن هي دمرت وقوضت إلا ما ترسّف فيه من أغلال ؟ وماذا عليهم — لو هدمت أركان الدنيا وهروجهما الاجتماعية الأخلاقية والدينية ؟ (١) .

ويلفت نظرنا منذ البداية أن تلك الأحداث التاريخية التي استقوى منها الماركسيون تفسيرهم لتاريخ الإنسان كله ، أينما وحيثما وجد ، لا تمثل إلا قطاعاً واحداً من بين قطاعات عدة يزخر بها هذا التاريخ ، وأعني بذلك القطاع

(١) قارن بوليتزر : أصول الفلسفة الماركسية ص ٨٥ — ١٢٠ ج ٢ ، و ص ١٦٠ — ١٨٣ ج ٢ وأيضاً : دافيد جست : الفلسفة المادية الجدلية ص ٥٠ وما يليها .

الواحد : التيار التاريخي الذي نشأ في قلب أوروبا ، أو على أكثر تقدير « التاريخ الأوروبي » بجملمته ، وكأنما الدنيا قد اقتصرت على ذلك التاريخ وحده ، فالحضارات الفرعونية والسومرية والبابلية والآشورية لم تحظ من اهتمام الماركسيين إلا بفتات المائدة ، أفليس استقصاء تلك الحضارات ومعرفة الجوانب المختلفة لها : أمراً هاماً — بل ضرورياً — لمن يتبنى حديثاً عن « الإنسان » وعن تاريخه ؟ أو ليس أغفال تلك الحضارات وبخسها حقها في تشكيل التاريخ الانساني يعنى — بالدرجة الأولى — أن هذا التاريخ لم تؤخذ جوانبه كلها في الحسبان ؟ وبالتالي فإن القانون الذي ينتهى إليه بهذه الملاحظات المبثورة قانون يلفه الشك والقصور والنقص ؟ .

وفي الحق أن إغفال هذه القطاعات العريضة من مسيرة الانسان عبر التاريخ إنما يعكس لنا اهتمام ماركس بشيء وحيد فريد ، هو التحرير على « الثورة » ، وليس وراء ذلك شيء ، فإين مفاخ الثورة الملائم ؟ هل هو عند الفراعنة أو السومريين أو البابليين ، أو هو عند الآوريين وحدهم دون سواهم ؟ أفيبعث المصريون أو السومريون أو البابليون من أجدانهم لكي يقوموا بثورة ؟ .

وجماع الأمر أن التيار الوحيد الذي استأثر على الاهتمام الماركسي هو التيار الأوروبي ، ولو سلطنا جدلاً بصحة انطباق تلك القوانين عليه فمقتضى لدينا مساحات شاسعة من التاريخ الانساني متأبية على ذلك التفسير الماركسي راضية لقوانينه .

* * *

وأياماً كان الأمر فإن الرسائل المتبادلة بين ماركس وإنجلز قد عرضت في إنجاز لهذه الحضارات ، فيقرر ماركس في رسالة له إلى إنجلز عام ١٨٥٣ أن « أديان الشرق هي تاريخه الاقتصادي » ، ثم يوضح إنجلز هذه الفكرة في رسالة له إلى ماركس في نفس العام ، فيقول إن عدم وجود ملكية

الأرض هو بالحقيقة مفتاح كل أوضاع الشرق ، وفي هذا يكفى تاريخه السياسى والدينى .

ولكن كيف حدث أن الشرقيين لم يصلوا إلى ملكية الأرض حتى فى شكلها الافطاعى ؟ يجيب انجلز : إن مرد ذلك إلى المناخ وطبيعة التربة الصحراوية . فإذن العاملان جملا من الرى الصناعى ، الشرط الضرورى لقيام الزراعة ، والرى الصناعى لا تقوم به إلا د حكومات مركزية ، تشرف عليه وتنظم جريانه ، فإذا تمرض نظام الرى الصناعى القائم على حكومة مركزية لآى خلل تحولت مصاحات كبيرة من الأرض المزروعة إلى صحارى قاحلة جرداء .

هكذا ينظر قطباً الماركسية إلى حضارات الشرق ، فيصعان عليها منذ البداية دلافتة واحدة ، وهى أن جذورها الأولى جذور اقتصادية ، وليس تاريخ الشرق الدينى — عندهما — بدعا من أى تاريخ لآية جماعة بشرية فى الماضى أو الحاضر أو المستقبل ، فتاريخ الانسان — كإريانه — حينما دب لإنسان أو تنسمت نسمة دتاريخ اقتصادى ، منذ البداية ، وعلى الوقائع التاريخية بعدئذ — مهما كانت عصبية أو نافرة — أن تنصاع لتلك اللافتة . وأن تنسكور فى دائرتها الحديدية وأن تتلائم طوعاً أو كرهاً مع قالبها الفولاذى العتيد ، ولـ كاتى — ههنا — بما يدعى دسرير بروقسط ، ذلك الكائن الميثولوجى الذى تحكى عنه الأساطير أنه كان ينجم فريسته البشرية على سرير صغير ، ثم يقطع من جسدها جزءاً وراء جزء ، حتى يصبح طولها وعرضها فى حجم السرير ! !

وإذا فحصنا بدقة هذا التحليل الماركسى لتاريخ الشرق لوجدنا أنه يتميز بانعدام الملكية الخاصة ، وحين تعمق انجلز فى هذه الميزة انتهى بها إلى سبب أكثر إغراقاً فى المادية ، وهو طبيعة المناخ والتربة التى تقتضى وجود رى صناعى ، تشرف عليه حكومة مركزية واحدة .

وأكبر الظن أن القارىء قد فطن في ثنايا هذا العرض إلى انعدام الصلة الواضحة بين اقتضار تلك المجتمعات على الملكية العامة من جهة، وبين سيادة الدين على تاريخها من جهة أخرى .

ولو كان قطباً الماركسية يريدان بهذا التفسير أن الملكية العامة لا تقوم إلا بوجود السلطة المركزية التي تهيمن على هيئة المواطنين جميعاً ، وأن مثل هذه هيمنة أو الرابطة الجماعية لا تعبر عن نفسها إلا في شكل الدين لما خرجا بذلك التفسير عن تصوراتها المادية ، وليكنهما — لو قصدوا إلى ذلك — لكان التطبيق الواقعي للماركسية في كل البلاد التي طبقت فيها أجلى الوقائع برهاناً على نقض هذا التفسير من أساسه ، وانتياره من قواعد .

فتملك البلاد التي أخذت بالماركسية مذهباً وتطبيقاً قد انعدمت فيها الملكية الخاصة أو كادت ، وأصبحت الملكية — في جملتها — ملكية عامة للدولة ، التي تهيمن عليها — بدورها — سلطة مركزية واحدة ، هي سلطة الحزب ، فلماذا إذن لم تعبر هذه الهيمنة عن نفسها في شكل الدين بالذات ، كما عبرت عن نفسها — في هذا الشكل المعلن — في حضارات الشرق القديمة كاطية ؟

ولو كان قطباً الماركسية يريدان بتفسيرهما هذا أن الأديان التي سادت تاريخ الشرق — تنطوى عليه من روح جماعية قد أدت دورها في تدعيم الملكية العامة اللازمة لاستعمار الصحارى القاحلة ، وبذلك سارت تلك الأديان في مسار واقعي ملائم كل الملائمة للظروف الاقتصادية المحيطة التي تتطلب جهداً عاماً مضمولاً بإشراف السلطة المركزية ، لكان في هذا التفسير — لو كان صحيحاً من الوجهة التاريخية البحتة — نقضاً — أى نقض — للتصور الماركسي بأمره ؛ إذ معناه أن الأديان ذاتيتها الخاصة وكيانها المستقل، فهي إذن لم تنبثق عن الظروف الاقتصادية ولم تصدر عنها، حتى وإن جاءت — بعد ذلك — ملائمة لتلك الظروف ، مساعدة على ازدهارها وتقديمها .

كما أن معناه أيضاً أن مازعته الماركسية الأديان جميعاً من حيث كونها أداة للطبقة المستغلة وتخديراً للطبقة المستغلة إنما هو تعميم ليس له ما يبرره على الإطلاق ، فهذه أديان الشرق — كما يلزم من هذا التفسير — تساعد على ازدهار السكان الاقتصادى لطبقة المواطنين جميعاً بلا تفرقة بين طبقة وطبقة ، ولا بين مالكيين ومعدنين .

ومهما كان من أمر هذين الاحتمالين فإن كليهما منظر على مقررات رئيسية ، فتاريخ الأديان في الشرق مرتبط — في التصور الماركسى — ارتباطاً وثيقاً بانعدام الملكية الخاصة من ناحية ، ومرتبط ارتباطاً أشد وثاقة بوجود الملكية العامة واستقرارها من ناحية أخرى ، كما أن جوهر هذه الأديان — من ناحية ثالثة — خاوم كل مضمون ، وفارغ من كل محتوى لإلزام مجرد تأدية تلك الأديان لوظيفة معينة في هيكل النظام الاقتصادى الزراعى السائد آنذاك .

فلنؤجل قضية الاسلام وموقفه في هذا التفسير إلى فصل مستقل ، ثم لنفحص بعض حضارات الشرق القديم ليرى إلى أى حد تتلاءم وقائمه ومجرياتها مع التفسير الماركسى الاقتصادى لها ، ولنبدأ بالحضارة الفرعونية التى قامت على ضفاف النيل .

لقد قامت الحضارة المصرية القديمة — فيما يسمى بمصر الاتحاد الأول — على أساس الزراعة ، وقد تطور النشاط الزراعى حين أمكن تسخير الحيوان واستخدام طاقته للمرة الأولى في زراعة الحقول ؛ بما زاد في حجم الرقعة الزراعية من جهة ، وفي أهمية وجود الحكومة المركزية التى تشرف على نظام الري ، وتسكفل وصول المياه بدقة وانتظام من جهة أخرى (١) .

(١) قارن : برستد : انتصار الحضارة ص ٧١ وما يليها ، وأيضاً ه . ج . ويلز : معالم تاريخ الانسانية ص ١٦٧ — ١٦٩ المجلد الأول

ولاجدال في أن اقناع المساحات المزروعة واحتياجها إلى نظام محكم
الرى هو أحد الأسباب الهامة لقيام الحكومة المركزية المهيمنة على مقاليد
الأمور في طول البلاد وعرضها، ولكن لاجدال أيضا - سواء من الوجهة
النظرية البحتة أو من الوجهة التاريخية الواقعية - أن أحد الأسباب الهامة
التي تستدعى وجود الحكومة المركزية وتدعيم نفوذها هو قيام الملكية
الفردية، واحتمال نفوس التنازع بين الأفراد حولها، فالحكومة المركزية
هنا ضرورة لازمة لاغنى عنها لحفظ التوازن بين الملكيات الفردية، كما
هي ضرورة لازمة لاغنى عنها أيضا للسيطرة على نظام الرى سواء بسواء.

بل إن الماركسيين أنفسهم ليساطروننا هذا الرأى، ويقررونه بأكثر
مما تقرر، ويحرصون عليه أشد الحرص، فللدولة أو الحكومة - طبقا
لنظرية الماركسية - وظيفة وحيدة تضطلع بها - وهى أنها تمثل دور
«الشرط» الذى يحافظ على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، وأمر طبيعي
فيما ترى الماركسية أن تذوى الدولة ونذبل وتنتهى مهمتها المنوطة بها حين تنعدم
الملكية الخاصة، فينعدم الصراع حولها، وتنعدم - من ثم - حاجة الأفراد
إلى الدولة، وهذا هو ما سيحدث - طبقا للنسبة الماركسية - فى مرحلة
الشيوعية الكاملة (١).

إذن ففي مرحلة الشيوعية الكاملة لا حاجة بالأفراد إلى دولة أو حكومة
أو سلطات لسبب بسيط، وهو أن وظيفة الدولة - كما قلنا - تتمثل
فى حفاظها على الملكية الخاصة وحمايتها لها، فإذا زالت الملكية الخاصة
- منار النزاع ومناط الصراع - فلن تقوم للدولة بعدئذ قائمة.

فلماذا إذن ينقض قطبا الماركسية هذا المبدأ، ويقسكياه حين يتحدثان

(١) قارن: بوليتزر ص ٨٨ ج ٢ وما يليها، وأيضا جورج سول:
المذاهب الاقتصادية الكبرى ترجمة راشد البراوى ص ١٠٢ - ١٠٣

من حضارات الشرق ؟ لماذا لتقلب الحقائق في الحديث عن هذه الحضارات ،
ليصبح وجود الدولة المركزية هذه المرة - سببا في انعدام الملكية الخاصة ؟

أفلا يحتم المنطق البسيط على الماركسيين أن يقولوا عكس ما قالوه
تماما . لأن الحقيقة الجلية التي قرروها ، ثم أنكروها ، هي أن قوة الحكومة
المركزية مرتبطة أوثق ارتباط بقوة الملكيات الخاصة ، فلماذا إذن يعود
الماركسيون فيفصلوا بين أمرين ، جملوهما متلازمين مترابطين ، وأعنى
بهما وجود الدولة ، ووجود الملكية الخاصة معها قدما بقدم ، وساقا بصاق ؟

وجاع الأمر أننا نرى في وجود الحكومة المركزية دليلا - أى دليل -
لا على انعدام الملكية الخاصة - كما ادعت الماركسية - بل على وجودها ،
واحتماها إلى سلطة تتولى الإشراف عليها - وتحفظ قوازمها من الاختلال .

وتؤكد الاكتشافات الأثرية مآذمنا إليه ، فقد دلت هذه الاكتشافات
على وجود نظام مركزي لجمع الضرائب ، وكان عليه القرم يتمتعون بامتلاك
هقارات أو مقاطعات بكاملها ويحتفظون بربحها .

حقا . . إن أرض مصر - كانت من الناحية النظرية - ملكا لتفرعون ،
وحقا إن الطبقات الفقيرة من عامة الشعب لم تكن تملك شبرا من الأرض ،
ولكن كان هناك الكثيرون من العلية والوجهاء ممن يملكون الأرض
ويتوارثونها بعد دفع الضرائب المستحقة عليها لحزاة الدولة ، وبذلك كون
هؤلاء الوجهاء طبقة خاصة تقطن أنخم البيوت وتحيا حياة الرفد
والرفاهية (١) .

(١) برستد : المصدر السابق ص ٨٩ - ١٢١ وأيضاً : جوردون تشايلد :
ماذا حدث في التاريخ ص ١١٩ - ١٢٣

ومن الطريف حقا في هذا الصدد أن المصريين القدماء كانوا يعتقدون أن الملكية الخاصة - في مختلف صورها - لا تفارق صاحبها حتى عندما تختطفه يد المنون ، بل تصاحبه ويصاحبها في حياته الأخرى ، فقد كانت القبور التي عكف المصريون على تشييدها قبورا خاصة ، لكل فرد باسمه الخاص ، ولا يشارك فيها غيره ، كما أن جدران كل قبر كانت منقوشة بما كان يمتلكه المقبور في حياته الدنيا ، حتى الآلة التي كان يستعملها في قياس الوقت لم ينسوا أن يضعوها معه (١) .

لكن ... هل كان الدين في هذه الحضارة فارغا من كل محتوى إلا من أدائه لوظيفته في هيكل النظام الاقتصادي القائم آنذاك ؟

فتحن نعلم علم اليقين أن المصريين القدماء كانوا يؤطون الفرعون ، نعلم هذا من النبا القرآني حين يحكى عن فرعون قوله (ماعدت لكم من إله غيري) ، ونعلم هذا أيضا من السكشوف الأثرية المتوالية التي ألقت كثيرا من الضوء على أحداث تلك الحقبة من الزمان ، فتمثال خفرع يظهر الباري دحورسه الذي كان يعتقد بألوهيته واقفا خلف التمثال ، و تمثال رمسيس الثالث يظهره جالسا على ناووسه حاملا الرموز المميزة الخاصة بالآلهة الثلاثة الكبرى في النظام الديني المصري ، حتى إن الاسكندر الأكبر حينما بلغ مصر أضفى عليه الكهنة سمات الألوهية ، وخيل إليه - كما يقول ماسبيرو - أنه يسمع « آمون رع » يخاطبه قائلا : « تعال يا ابن أصلابي ، أمنحك قوة رع وسطوته الملكية » (٢) .

بيد أن تأليه فرعون وتقديسه وتخليده - برغم كونه انحرافا ومسخا

(١) برسد : نفس المصدر ص ١٢٣ - ١٣٤

(٢) ويلز : المصدر السابق ص ٢١٨ المجلد الأول .

لعلمال الدين القويم - إلا أنه - خلافا لما تعتقده الماركسية - لم ينبثق عن العامل الاقتصادي أو ينبع منه ، فن غير الصحيح أن يكون الاتجاه إلى فرعون بالتأكيـد مبنثقا عن الخضوع للسلطة المركزية المهيمنة على نظام الرى ، بل العكس فى تقديرنا هو الصحيح ، فاعتقاد المصريين بالوهية الفرعون ، وبهيمنته - بزعم أنه سليل الآلهة - على مقدرات الطبيعة هو ما جعل المصريين يسلون له طواعة بمركزه فى الهيكل الاقتصادى القائم آنذاك .

وشاهد ذلك تلك الدلالات المتعددة التى تحفل بها أسطورة «أوزوريس» فقد كان المصريون يرون فى أوزوريس تجسيدا لرمز الموت ثم انبثا الحياة مرة أخرى ، وكانوا يرمزون له بعجزة أحيانا ، كما كانوا يرسمون سنابل الحب وهى تنبت فى جسده أحيانا أخرى ، بينما اعتقد البعض أنه النيل ، وأن الأرض لا تؤتى أكلها إلا إذا روتها مياهه (١) .

وإذا كان الدين - فى الحضارة المصرية القديمة - فارها من كل عتوى إلا وظيفته الاقتصادية فكيف قسطيع الماركسية أن تفسر عقيدة البعث ، التى تحفل آثار تلك الحضارة بشواهدا؟ وهل قسطيع الماركسية أن تقول هن عقيدة البعث فى تلك الحضارة أنها ذات عتوى اقتصادى البتة؟ وكيف تفسر الماركسية استعصاء « المثوى الأخرى » - ممثلا فى تلك المقابر والممابد - على عوامل الزوال والضياع ، بينما اندرس « المثوى الدنيوى » - ممثلا فى القصور والمنازل والمباني الحكومية - وأصبح أثرا بمد عين ؟ وكيف تفسر الماركسية « بالمحتوى الاقتصادى » ماقرره الثقافات من المؤرخين (٢) - اعتمادا على وثائق مكتوبة - من أن المدينة الملكية (منف) بقصورها المنيفة ، وحادائقها الغناء ، وخزائن أموالها قد زال كل أثر لها

(١) برستد : المصدر السالف ص ٩٤ ومايلها .

(٢) المصدر السابق ص ٨٩ - ٩٠ .

بفعل الزمن ، لأنه قد اكتفى في بنائها بالخشب والأجر ، بينما بقيت مقابر الموتى « الأهرام » - التي لم تكن على مبعدة منها - حتى عصورنا الراهنة ، لأنها قدت من الحجر الصلب الذى قاوم عوامل الحور والضياع ؟

وأكثر من عقيدة البحث قابليا على التفسير الماركسى ذلك المحتوى الأخلاقى المتميز الذى تتضمنه تلك الحضارة في إهابها ، فقد كان الاتجاه الأخلاقى - كما حفظته الآثار الهائلة - ينحون نحو الإيثار والعدل ، والفضيلة والحذب على الفقراء واليتامى ، وجميعها فضائل مثالية مجردة يستحيل - فى العقل - ردها إلى عوامل الاقتصاد ودوافعه الجسدية ، فكثيرا ما تكررت على جدران المقابر عبارات تؤكد اعتراف المقبور بأنه « لم يرتكب إثما فى حق أحد من الناس ، ولم يظلم أرملة » بينما تقول إحدى حكم بتاح حتب « طوبى للرجل الذى يجعل الحق رايته ويسير وراءها دائما » (١) .

وبينما كان ركز الحضارة المصرية يغذ السير عبر القرون في وادى النيل كانت الحضارة السومرية تغذ السير هي الأخرى في وادى الرافدين ، ولا يزال الباحثون في ريب من أمرهما من حيث السبق الزمنى والتأثير والتأثير .

• • •

وأباما كان الأمر فلملنا لانجانب الحقيقة إذا قررنا أن كثيرا من الظروف الطبيعية المتشابهة قد واكبت الحضارتين معا ، فكلاهما قامت على النشاط الزراعى مع قارق واحد ، وهو أن الزراعة التى قامت في مصر على مياه النيل قامت في بلاد الرافدين - فى غالب الأمر - على هطول الأمطار ، وكلاهما أيضاً احتاجتا إلى نظام مركزى محكم للإشراف على شئون الري ، فتعلم السومريون كيف يحافظون على المياه بإقامة الجسور ، وكيف يوزعونها

(١) تعابيد : المصدر السابق ص ١٣٦ - ١٣٧ ، وبرستد ص ١٠٦ - ١١٦

بواسطة قنوات الري ؛ وبذلك أمكن لهم زراعة الشعير والقمح ، وتربية الماشية والثيران ، والافادة من أصوافها وألبانها وأشعارها ، وتفيد الوثائق التي ترجع إلى عام ٢٥٠٠ ق . م أن المحاصيل التي كانت تغلها الارض آنفذ كانت جد وفيرة (١) .

وقد عثر في أطلال مدينة سومرية قديمة على بقايا معبد ضخم المساحة ، وقد شيدت جدرانها من اللبن المطلي باللون الأبيض ، كما أن أخشابها الصنوبرية المستوردة قد شكلت على هيئة محاريب ودعائم ، زخرفت بالفضة والرمال والأحجار اللازوردية الكريمة .

فهذا المعبد وأمثاله يدل دلالة واضحة على أن كثرة من الأيدي العاملة والاجهد المضاعف قد تصافرت عليه جميعا ، وتشير بعض الوثائق أيضا إلى أن المعبد ، كان بمثابة الخلية العضوية الحية التي ترتكز عليها الحياة الاقتصادية والروحية في الحضارة السومرية ؛ ومن ثم فقد شمل المعبد — بجانب المحاريب — مخازن ومستودعات للحبوب ومكاتب ومصانع ، كما أن كهنة المعبد قد أسنموا — في الحياة الاجتماعية — مركزا ممتازا تمكنوا به من أن يجعلوا العروش السومرية وقفاء عليهم وحدهم في جميع الأحوال (٢) .

فالنظام السومري إذن كان — في جملته — نظاما دينيا ، بمعنى ما من المعاني ، وبرغم ما شاب ذلك النظام الديني من غموض بشأن دقيقة البحث ، فقد كان له محتوى أخلاقي متميز إلى حد ما ؛ فالسومريون — كما يقول كريمر — يعتزون بفضائل الصدق ، والعدل ، والاستقامة ، والامانة ، ويمقتون

(١) تضايلد أيضا : ص ٨٩

(٢) ويلز : معالم : ص ٢٠٩ - ٢١٥ المجلد الاول .

تقاضيها، كما كانت بعض الزنايل التي يرددها السومريون تتغنى بالحذب على
اليتم والأرملة ، وتندد بظلم الانسان لآخيه (١)

فهل يستقيم ذلك النظام السومري الديني مع التفسير الماركسي، وقد
استوفى أشراطه كلها ، من حيث وجود النظام المحكم للرى ، ووجود
السلطة المركزية ، ووجود الدين ، أو يتأبى على ذلك التفسير كما تأبى النظام
الفرعونى قبله ؟ .

تدل الوثائق القديمة على أن هذا النظام الدينى لم يمنع من ظهور
التفاوت فى الملكية الخاصة الى يستحوذ عليها بعض رعايا المعبد ، فأقدم
الحسابات التى عثر عليها فى اطلال المدينة السومرية (لا غاش) تؤكد أن
الكثيرين من الرعايا كانوا يمتلكون ما بين ثمانية من الافدنة أو خمسة
أو اثنين ، بينما امتلك أحد وجهاء القوم خمسة وثلاثين فدانا كاملة ،
وكان النظام السائد آنذ يتيح انتقال ملكية هذه الاراضى بالتوارث إلى
أجيال لاحقة (٢) .

ولقد احتفظ لنا التاريخ السومري المدون بوثيقة بالغة الاهمية تنقض
التفسير الماركسي رأسا على عقب: وتؤكد وجهة نظرنا فى أن السلطة المركزية
فى تلك الحضارات القديمة لم يكن مبعثه على الاطلاق انعدام الملكيات
الخاصة ، بل — على العكس من ذلك — وجودها واحتياجها إلى هذه
السلطة المركزية لحفظ توازنها من الاختلال .

وتتمثل تلك الوثيقة فى المرسوم الملكى الاصلاحى الذى أصدره الملك

(١) صموئيل كريمر : السومريون . تاريخهم وخصائصهم ص ١٦٤ - ١٦٦ ،
وأيضا ص ٣٨٠ وما يليها .. ترجمة فيصل الوائلى .

(٢) نفس المصدر : ص ١٠٣ - ١٠٤

السومرى دأوروکا جينا ، وقد اكتشفت من هذا الوثيقة ثلاث نسخ متطابقة ؛ وبالرغم من سقم اللغة التى كتب بها هذه المرسوم الخطير فانه يثبت — بما لا شك فيه — وجود الملكيات الخاصة فى ظل هذا النظام الدينى ، ويثبت أيضا أن ثمة صراما ذهب بين أصحابها ، ويبدو أن هذا الصراع كان حاد الأوار ، وأن تعسف الاغنياء قد بلغ فى تماديه حدا خطيرا ، مما جعل دأوروکا جينا ، يتدخل — كقوة فوق المجتمع — للحد من هذا الصراع ، ولكى يضع الملكيات الخاصة فى إطار من الانضباط والتوازن والنظام .

وهذا المرسوم نفسه أكبر شهادة على تقصص التفسير الماركسى الخاص بانباتها الدين عن الظروف الاقتصادية السائدة وصدوره عنها ، فالمرسوم ينفذ — فى جانب منه — بالسكنة الذين مارس بعضهم أشكالا قاحشة من الابتزاز كتقاضى الرسوم الباهظة من أجل طقوس الدفن وشعائره مثلا ، كما انهم تصرفوا فى أراضى دالمعبد ، وما شئت كآنها ملك خاص بهم ، وكان الكاهن الأعلى — كما سجل المرسوم أيضا — يأتى إلى حديقة الرجل الفقير ويستلب منها الحطب (١) .

وغنى عن البيان أن السكنة كانوا يمثلون — فى النظام السومرى — تجسيدا للدين نفسه ، بل كان دأوروکا جينا الذى تولى إصدار المرسوم نفسه كاهنا ، فن غير الصحيح اذن أن يكون الاتجاه نحو السكنة بالتقديس — برغم كونه انحرفا عن الدين القويم — منبثقا عن النظام الاقتصادى القائم ، اذ لو كان الامر على هذا النحو الذى تراه الماركسية لرضى الناس باستغلال السكنة وفحص ابتزازهم ، ولا اعتبروه أمرا طبيعيا لا هوج فيه

(١) المصدر نفسه : ص ١٠٦ — ١٠٧ وما يليها وأيضاً (الملحق ج)

ص ٤٤ وما يليها وأيضاً كما يلد : ص ٩٠ — ٩٩

يحتاج إلى إصلاح أو تقويم ، أو ليس ذلك انصياعا للدين وخضوعا لرجاله ، وهو انصياع وخضوع يفرضهما النظام الاقتصادي القائم كما تدعى الماركسية ؟ فلماذا اذن يتذمر الناس ويضجرون ، بحيث تصبح الحاجة ماسة إلى مراسيم إصلاحية تقوم الاعوجاج وتعيد الاتزان ؟ .

* * *

ويلفت نظرنا بعد هذه المقدمة التي طالت نوعا ما أن الماركسية تعزو تكوين الطبقة إلى عامل وحيد هو ملكية وسائل الانتاج أو انعدام هذه الملكية ، فالجماعة التي تملك هذه الوسائل تتحدد هويتها ومصالحها في إطار طبقه متميزة ، والجماعة التي تعدم هذه الوسائل تتحدد هويتها ومصالحها أيضا في إطار طبقة أخرى تناصب الطبقة الأولى ألد العداء .

وتستثنى الماركسية من هذه المقولة العامة أول مجتمعات البشرية ظهورا ، وهو المجتمع البدائي ، الذي اتسم بالتوازن الاجتماعي لأن إنتاجيته لم تسمح بفائض يزيد عن حاجة الافراد ، ومن ثم فلم تسمح بظهور الملكية الخاصة .

وسرعان ما تعرض المجتمع لنوع من الاضطراب حين تطورت وسائل الانتاج باختراع المعادن التي زادت من انتاجية المجتمع ، مما نجم عنه اهتزاز الاوضاع الاجتماعية المتوازنة وانفراط عقدها ، وبدأت الملكية الفردية — ومعها الاستغلال والهيمنة — تطل برأسها (١) .

ومن حقا أن نقسأ : كيف ، تطورت وسائل الانتاج ؟ وكيف ، اخترعت الاساليب الجديدة في العمل ؟ .

ونحن إذ نطرح هذا التساؤل نعلم سلفا أن الماركسيين يقولون بأسبقية الواقع المادى على الانسان ، وأن وسائل الانتاج أسبق في وجودها من وجود الطبقة ، بل إنها مصدر نفوذها ، ولكن هذا الجواب لا يزيد شيئا

(١) قارن : المذاهب الاقتصادية الكبرى ص ٩٨ - ٩٩
(٥ - الفكر الماركسي)

سوى أن يجعلنا نكرر السؤال : « كيف » تطورت وسائل الانتاج ذاتها ؟
« كيف » تطور طاحون الهواء الى طاحون البخار ؟ .

إن ما ركس يقول في (الابدولوجية الألمانية) «طاحون الهواء تعطيك مجتمعا يتولاه سيد الاقطاع؛ وطاحون البخار تعطيك مجتمعا يتولاه صاحب رأس المال» .

ويقول ماركس في رأس المال « إن آثار آلات العمل الغابرة تؤدي للباحث في أحوال المجتمع الاقتصادية الغابرة : مهمة كالتى تؤديها عظام الحفريات للباحث عن أنواع الحيوانات المنقرضة ، وليست آلات العمل هى الميزة بين الادوار الاقتصادية بل « كيفية صنعها »

ويقول ماركس أيضا في رسالة بعث بها الى ف . أنتيسكوف : « من العبث أن نقول إن الناس غير احرار في اختيار قوائم الانتاجية ، وهى الاساس الذى يقوم عليه تاريخهم كله ؛ لان كل قوة انتاجية هى قوة مكتسبة ؛ أى إنها ثمرة فعل أو نشاط سابق (١) .

هذه الأقاويل — اذا أنعمت فيها النظر — لا تدلك على مفصل الحق فى هذه المسألة ذات الخطر ؛ والماركسية لا تثبت فيها على رأى حاسم يزيل اللبس ويرفع الاشتباه ، فالقول بأن نوع الطاحونة هو الذى يحدد شكل المجتمع تأكيد صريح على أسبقية وسائل الانتاج أسبقية مطلقة ؛ أما القول بأهمية «الكيفية» التى صنع بها الآلات وكذلك القول بأن القوة الانتاجية ثمرة فعل ونشاط سابقين فعناهما التأكيد على العنصر الانسانى غير الاقتصادى ، ومعناه — بالضرورة — إبطال القول السابق بالأسبقية المطلقة لوسائل الانتاج ، وكلا القولين يفترق عن صاحبه اقترافا نهائيا لا توسط فيه ولا شفاعا .

(١) قارن : العقاد : الشيوعية والافسانية ص ٩٨ ، وأيضا : انجلز : التفصيل الاشتراكي للتاريخ — ترجمة راشد البراوى ص ١٢١ وما يليها .

وليس لنا أمام هذا الاضطراب سوى أن نأخذ بالرأى الماركسى المبدئى الذى يؤكد على اسبقية وسائل الانتاج وانبيات الطبقة من وجود تلك الوسائل ، واننا فيما نأخذ مندوحة ، وهى أن ذلك الرأى يتسق انساقا كاملا مع المناخ العام السائد فى هذا المذهب الذى يعتبر الانسان - دائما - منفعلا وليس فاعلا ، متأثرا وليس مؤثرا .

ولو عرضنا هذا الموقف الماركسى - بادى الرأى - على الفطرة الانسانية العامة واسترشدنا بما تشربه لرأينا فيه انحطاطا بالإنسان ، بل - موقوطا ذريما بمكانته فى عالم يدين له بالسيادة ، فافتىء الإنسان - منذ عرف نفسه - يحس بأن آلات الانتاج طوع بئانه ورهن مشيئته ، مهما تعقدت تلك الآلات أو تضخمتم وتنوعت .

وأكبر اليقين أن من يسترشد بشور تلك الفطرة لا يحس بأن فى مكنته أن يقبل هذا الاتضاع والانحطاط الذى أصاب الانسان على يدى الماركسية .

وأكبر اليقين أيضا أن كثيرا من أنصار الماركسية أنفسهم قد خامرهم هذا الاحساس ؛ فلقد رأوا كيف أن الماركسية قد أفرغت الكون من الاله الفاعل ، ثم عادت فأفرغت هذا الكون من الانسان الفاعل ، ولم تترك الفاعلية إلا فى أضناق وسائل الانتاج وآلاته الصماء ؛ فهل بقى داللفاعلية فى أية صورة من الصور مكان فى تفسير الكون وحدوث وقائمه وأحداثه ؟ .

من أجل ذلك وجدنا بعضا من اعتنق الماركسية يعود - فى صحوة الفطرة ويقظتها - فيرفض سيطرة وسائل الانتاج على مقدرات الكون والانسان ، فهذا واحد من اعتنقوا الماركسية يهتف من أعماق فطرته وهو يقرأ كتابات ماركس وكلا... ان الحوادث تصدر عن الافكار الانسانية ، ويهتف أيضا دلمن للعقل الانسانى منطقته الخاص وحافزه الداخلى

برغم ضغط الحوادث الاقتصادية ، وإن التاريخ الإنسانى لينخضع بدرجة
كبيرة للفكر ، (١) .

اذن فقد أحس د جويريس ، قائل تلك العبارات - كما أحس الكثيرون
من الماركسيين غيره - أن من الضرورى إفساح المجال أمام العناصر الانسانية
الحالصة فى مجرى التاريخ ؛ وذلك احساس ليس تأثيره بالهين ولا باليسير
فى بيان المذهب ، بل إنه احساس لو بسطت أبعاده بسطاً واضحاً لكان
حقيقاً بنقض النظرية بأمرها وانهار بنيانها من القواعد ؛ ذلك أن الاعتراف
بأهمية تلك العناصر الانسانية يفتح الباب حياً للتساؤل عن هذه الانسانية ،
وعن جوانبها الروحية والخلقية والمادية قبل الاقتصاد وبعد الاقتصاد ،
وقبل وسائل الانتاج وبعد وسائل الانتاج ، كما يفتح الباب حياً للتساؤل
عن الاسباب القصوى لوجود تلك الانسانية ؛ ومكونات هذا الوجود ،
وارتباطاته العليا ، وفى ذلك كله تحطيم - أى تحطيم - للاسار الاقتصادى
المصمت الغليظ الذى كبلتها الماركسية بأصفاده الثقالة .

ولو أمعن القارئ النظر فى أسبقية وسائل الانتاج على الانسان
لادرك بسهولة أن رأياً كهذا لا بد أن ينجراف بالضرورة الى منطلق « الصراع »
ليؤسس عليه رؤيته الماضى والحاضر وكل تنبؤاته المستقبل .

وهكذا كان مذهب ماركس ، الصراع - فى مجال المادة وفى المجتمع -
هو لحته وسداه ، وليس ثمرة دلالة أوفى بحق المذهب منه ، فلسفة
بناظر فى أى مرحلة من مراحل التاريخ ماضيه وحاضره - بالمنظار
الماركسى - الا وجدت نظامين يفتتلان ، يلتف حول أقدمهما من يحنون الخير منه ،
ويدافعون عنه ، ويلتف حول أحدثهما من يبنون انتزاع الخير من أولئك الاولين

ولا يخلو أمر الإنسان من صراع طبقى بين المدافعين عن الصرح القديم وبين الطامعين فى هدمه ونقضه ، وحين يبلغ الصراع درجة قصوى من الحد يتولد فى اللحظة ذاتها تركيب *Synthesis* أو توفيق ، أى نظام اجتماعى جديد ، لا يلبث هو الآخر أن ينهض له من يصارعه ويدافعه ، وهكذا جواليك .

ولا تقوم الطبقة - فى هذا المذهب - إلا على أساس الصراع ، ولا يتصور - فى هذا المذهب - تجمع من الناس فى فئة من الفئات أو طائفة من الطوائف إلا حين تجمعهم مصالح اقتصادية يشتركون فيها ، وتكون هذه المصالح - بالضرورة والحتم - متعارضة مع مصالح اقتصادية لفئة أو لطائفة مقابلة ، ومن هنا تنبع الطبقات .

وفى الوقت الذى تضر فيه كل طبقة للأخرى الحقد والضغينة والعزم على التدمير والافناء ، تنبعث من كلتا الطبقتين أفكار ، تعكس تلك التوايا صراحة أو خفية ، فالدين والأخلاق والثقافة والفن والأدب كل أولئك يحسب لهذا الصراع وانعكاس لهذه التوايا المتبادلة .

هكذا يتصور الماركسيون الإنسانية ، قطعانا كاسرة من الوحوش الضارية لا تتجمع إلا على الحقد ، ولا تقتل إلا على البغض ، ولا تناصر إلا على السفك والهدم والتقويض ، وتختفى كذات الحب والتواد والمرحمة والايثار من قاموس الماركسية ، ومن قاموس الإنسان فى الماركسية ، وحتى حينما ينهض الإنسان بجنا عن الدين ، أو الأخلاق أو الأسرة أو الفن ، أو الأدب فإنه - فى قاموس الماركسية - لا يفعل إلا أن يرتدى أروية متبرقة تقبى وراءها الأنياب الكاسرة المتويزة للانقضاض ، والمتحفزة للاقتراس .

وهكذا يتصور الماركسيون الطبقة ، فهي ليست طبقة إلا لأنها تصارع

طَبَقَةٌ أُخْرَى وَهِيَ لَا تَتَوَحَّدُ إِلَّا لِأَنَّ مَصَالِحَهَا الْاِقْتِصَادِيَّةَ مُشْتَرَكَةٌ ، فِي مُقَابِلِ مَصَالِحِ اِقْتِصَادِيَّةٍ مُشْتَرَكَةٍ أَيْضًا .

. . .

وَلَكِنْ تَعْبِيرُ الْمَصَالِحِ الْاِقْتِصَادِيَّةِ قَدْ أُطْلِقَ بِعُمُومِهِ بِحَيْثُ يَحْتَاجُ مَنَّا إِلَى تَبْلِيْطِ ضَوْءِ التَّحْلِيلِ عَلَيْهِ ، فَالطَّبَقَةُ - فِي التَّصَوُّرِ الْمَارْكَسِيِّ - تَكُونُ طَبَقَةً لِأَنَّ مَصَالِحَهَا الْاِقْتِصَادِيَّةَ وَاحِدَةٌ ؛ يَبْدُو أَنَّ الطَّبَقَةَ - مِنْ نَاحِيَةٍ أُخْرَى - تَتَضَمَّنُ عِدَدًا كَثِيرًا مِنَ الْاَفْرَادِ لَا يَكَادُ يَحْصِيهِمُ الْحَصْرُ ، خَاصَّةً وَأَنَّ الْبَيَانَ الشِّيعِيَّ يُطْلَقُ فِي خَتَامِهِ ذَلِكَ النَّعِيبُ الْجَهَنَّمِيُّ ، يَا عَمَالَ الْعَالَمِ . . . اتَّخَذُوا أَيُّ أَنَّ عَمَالَ الْعَالَمِ جَمِيعًا تَضْمَنُ مَصَالِحَ اجْتِمَاعِيَّةٍ وَاِقْتِصَادِيَّةٍ وَاحِدَةٍ .

هَذِهِ الْمَصَالِحُ الْاِقْتِصَادِيَّةُ - مَا دَامَتْ تَضْرِبُ بِجَذْوَرِهَا فِي أَرْضِ الْمُنْفَعَةِ الْمَادِيَّةِ - فَلَا مَنَاصَ حَيْثُئِذٍ مِنْ أَنْ يَكُونَ لِكُلِّ فَرْدٍ مِنْ هَؤُلَاءِ الْاَفْرَادِ الَّذِينَ تَضْمَنُ طَبَقَةً (الْهَرُولِيْتَارِيَا) - مَهْمَا تَكَاثَرُوا عِدَدًا - مَصَالِحَتُهُ الْخَاصَّةُ فِي دَائِرَتِهِ الْخَاصَّةِ ، تِلْكَ الْمَصْلَحَةُ الَّتِي قَدْ تَتَعَارَضُ مَعَ مَصْلَحَةٍ غَيْرِهِ مِنَ الْاَفْرَادِ دَاخِلِ تِلْكَ الطَّبَقَةِ بِأَيِّ نَحْوٍ مِنَ الْاِنْخَاءِ .

وَبِعِبَارَةٍ أَكْثَرُ صَرَاحَةً ، لَقَدْ أَصْبَحَ الْمَعْيَارُ الَّذِي لَا مَعْيَارَ فَوْقَهُ - لَدَى الْمَارْكَسِيَّةِ - هُوَ مَعْيَارُ الْمُنْفَعَةِ الْمَادِيَّةِ ، وَالْمُنْفَعَةُ الْمَادِيَّةُ بِطَبِيعَتِهَا فَرْدِيَّةٌ وَذَاتِيَّةٌ ، بَلْ مَفْرُقَةٌ فِي الْذَاتِيَّةِ وَالْفَرْدِيَّةِ ، فَكَمَا أَنَّ الْعَمَالَ فِي دَاخِلِ الْمَصْنَعِ الْوَاحِدِ مِثْلًا تَضْمَنُ مَصْلَحَةَ اِقْتِصَادِيَّةٍ وَاحِدَةً بِإِزَاءِ صَاحِبِ الْمَصْنَعِ فَلَا مَنَعَ - آتِئذٍ - بَلْ لَا مَفْرُوعَ مِنْ أَنْ تَتَعَارَضَ مَصْلَحَةُ كُلِّ فَرْدٍ مِنَ اَفْرَادِ الْعَمَالِ مَعَ مَصْلَحَةٍ غَيْرِهِ مِنْهُمْ أَيْضًا ، إِذْ مَا دَامَتْ الْقَضِيَّةُ مَرْهُونَةً بِالْمَصْلَحَةِ الْاِقْتِصَادِيَّةِ وَحْدَهَا فَلَا مَهْرَبَ - الْبَتَّةِ - مِنَ الْذَاتِيَّةِ أَوِ الْفَرْدِيَّةِ فِي مُخْتَلَفِ صَوَرِهَا وَضُرُوبِهَا .

فَإِذَا مَا ابْتَغَى الْمَارْكَسِيُّونَ أَنْ يَجْعَلُوا مِنَ الْمَصَالِحِ الْاِقْتِصَادِيَّةِ وَحْدَهَا أَسَاسًا لَا أَسَاسَ سِوَاهُ لَوْجُودِ الطَّبَقَةِ ، فَلَنْ يُمْكِنَهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ أَنْ يَجْعَلُوا مِنْ

الهروليتاريا - العمال والفلاحين قاطبة - طبقة واحدة ، بل ان يمكنهم أن يجعلوا من عمال المصنع الواحد طبقة واحدة ، ولاهرب لهم - إذ اذاعوا المنطق السليم - من أن يصنفوا كل عامل فرد من هذه الملايين الكائنة في طبقة وحده ، لأن مصالحه الاقتصادية - لاهد - متصارعة متعارضة على نحو أو آخر مع مصلحة العامل الذي يقف بجانبه على آله واحدة .

فما هو مقياس الشمرة الذي يزن به الماركسيون تلك المصالح الاقتصادية فيجعلوا بعضها كفيلا بتسكين الطبقة ، ويجعلوا بعضها الآخر غير كفء لهذه المهمة ؛ مع أن كل المصالح الاقتصادية بلا استثناء تضرب بجذورها في أرض المنفعة المادية الخالصة ، بذاتها وفرديتها ؟ .

هذا التحليل ينفى بنا إلى نتيجة جلية ، وهى أن المصلحة الاقتصادية ليست إلا مصدرا للتشتت والافتراق ، وهى بطبيعتها لا تصلح البتة لأن يجتمع حولها نفر من الناس إلا ليفترقوا كما اجتمعوا ، ندس هذا في واقعنا الحياتى اليومى ، كما ندسه على المستوى الفلسفى النظرى ، وإن نجد المصلحة الاقتصادية - حيثما وجدتها - إلا متعارضة ، حتى حينما تكون متفقة ، وإن نجدها - حيثما وجدتها - إلا متضاربة متنازعة ، حتى حينما تكون مشتركة وعامة ، فإذا جعل الماركسيون تلك المصلحة الاقتصادية مصدرا - لا مصدرا سواء - للتوحد الأبدى الدائم ، وسببا - لا سبب غيره - للتجمع المستمر والباقي ، فقد جانبهم الصواب الذى يشهد به الواقع المجهود .

أما إذا ابتغيينا أن نضع أيدينا على السبب الاصيل للتوحد بين جماعة بشرية ما ، أو المبعث الحقيقى للتجمع بين فئة أو طائفة من الانامى ، فلا مناص لنا من أن نتنكب المصلحة الاقتصادية كل التنكب ، وأن نبجس من هذا السبب فى « الفكرة » ، أيا كان نصيب تلك الفكرة من الصواب

أو البطلان ؛ « فالفكرة » وحدها بإمكانها أن تستقطب حول محورها شتات المصالح الاقتصادية المتنافرة المتنازعة ، وأن تجذب حول بورتها أفرادا قد يختلف مصالحهم المادية أو تباعد ، أو تتعارض ، ولكنهم يؤوبون إلى تلك « الفكرة » حين يؤمنون بها ، ويلتزمون حولها ويلتقون في رحابها ، برغم ما هم عليه من تباعد أو اختلاف أو تعارض .

لذن فقد أخطأ الماركسيون في أول خطوة وضعوا فيها أقدامهم بحنا من توحيد الطبقة ووجودها ، وذلك حينما بحثوا عنها في المصلحة الاقتصادية ، وبذلك سقط من حسابهم كلية كل فهم صحيح لتوحد أمة جماعة بشرية حينما وأينما وجدت .

ولئن أخطأ الماركسيون في تلك الخطوة الأولى فقد تضخم الخطأ في الخطوة التالية وازداد جلاء .

فإذا كانت الخطوة السابقة قد انتهت إلى اعتبار المصلحة الاقتصادية معيارا لوجود الطبقة ، فإن ماركس يحدد الطبقة - على ضوء ذلك المعيار - بأنها جماعة أو تقسيم داخل المجتمع تنصهر مصالحها وكيانها ومشاعرها وأفكارها وأنماط سلوكها في بوتقة المصلحة الواحدة .

فإذا سلمنا جدلا بهذا التحديد فعناه على الفور أن نسلم بتوحيد الملايين الكاثرة من بني البشر الذين تجمعهم الطبقة الواحدة في إطار حديدي واحد تلتقي فيه كل نوازع الاختلاف الانتمائية بين هؤلاء الأفراد من مشاعر ورغائب وقوى عقلية وإدراكية ، وقيم أخلاقية ، ونظم سياسية .

ولقد نعلم أن الماركسيون يقولون أن تلك المشاعر والرغائب والقوى والقيم والنظم منعكسة انمكاسا تاما عن الظروف الاقتصادية التي صدرت

هنا ، فما دامت تلك الظروف التي جعلت من الطبقة طبقة واحدة لا مبر فيها ولا اختلاف ولا تفاوت ، فلا مناص من كون الانعكاس أيضا واحدا لا مبر فيه ولا اختلاف ولا تفاوت .

فالتسليم بما يقوله ماركس من أن الأساس الاقتصادي هو العامل الوحيد الفعال في تكوين الطبقة - ومن ثم في انبثاق أبنيتها الروحية والعقلية والوجدانية في الأفراد والمجتمعات - يستلزم التسليم في اللحظة ذاتها بنفي كل تلك الفوارق واسقاطها تماما من كل حساب .

ولكن هل وجد في تاريخ البشرية القريب والبعيد مثل هذا التساوى الخيالي المطلق ، داخل الطبقة الواحدة ، بل داخل المصنع الواحد ، بل دخل البيت الواحد الذي يستظل بسقفه اثنان من الإخوة عاشا ظروفًا اقتصادية واحدة ؟ .

إن الماركسية نفسها لا تستطيع أن تسلّم - علميا - بما يازمها - من هذا التساوى المطلق ، وإلا لزم أن يكون الماركسيون قاطبة : فلاسفة مثل لينين ، أو أدباء مثل باسترناك ، أو شعراء مثل يفغينيكو ، مادامت الظروف الاقتصادية التي أنجبت هؤلاء وأنجبت ملايين الأغمار - عن لا يمتنون إلى الفلسفة أو الأدب أو الشعر بصلة - هي ظروف اقتصادية واحدة كاسنان المشط ١١

ولا يستطيع الماركسيون - من الناحية النظرية - أن يقولوا شيئا عن « ميزات ، خاصة أو كفايات ، فردية هبطت من السماء على البعض دون البعض ، فكل جهد بشري - لدى الماركسية - مقبى بقيمة العمل الذي بذل فيه ، وبالأخرى بعدد الساعات الاجتماعية التي أنتجها العامل في أي مجال عمل فيه .

ولا تفسير لهذا كله إلا البحث عن «الإنسان» وعن ميزاته وكفاياته ،
وعن ارتباطاته بأفق أعلى كثيراً من أفق المصلحة الاقتصادية الدانية ، وكل
ذلك عند الماركسيين مرفوض جملة وتفصيلاً .

. . .

ويزداد الخطأ جلاءً وتضخماً حين يتجه الماركسيون صوب فكرة البناء
التحتي (الاقتصادي) وانهاث البناءات الفوقية (من الأخلاق والدين
والأدب والفن وغيرها) عن ذلك البناء التحتي .

هذه المقولة الماركسية تستلزم أمرين :

أولهما : التسليم بأولوية الأساس الاقتصادي ، وبكونه الأساس الأصلي
الذي لا يملك المرء فكاً كما من تأثيراته وأفعاليه الضرورية والملا شعورية .

ثانيهما : التسليم بأن الإنسان خاضع خضوعاً مطلقاً لذلك الأساس في
جميع اتجاهاته الروحية والخلقية ، بلا قدرة على الإلهاء ، الروحي لمطالب
البطن وضرورات البدن ، وبلا قدرة على «تجاوزها» ساعة من نهار .

واقعد حلل ماركس في مقدمة كتابه (نقد الاقتصاد السياسي) هذه
المقولة على نحو أكثر صراحة ، فقرر أن التغييرات التي تطرأ على الأساس
الاقتصادي نتيجة الصراع الناشب بين المصالح المتعارضة هي «تغييرات»
يمكن تعديدها وتعيينها بالدقة التي يتميز بها العلم الطبيعي ، أما الصروح
العلوية — أو الأشكال ، المذهبية من دين وأخلاق وفلسفة وسياسة —
« فهي التي يصبح الناس فيها على وعى وشعور بهذا الصراع فيتقاتلون من
أجله ، (١) .

(١) إنجلز : التفسير الاشتراكي للتاريخ ص ١١٩ - ١٢٠ ترجمة راشد

هذا التحليل يفرق بين نوعين من التغييرات :

أولهما : ذلك الذى يحدث فى الأساس الاقتصادى ، والتغيير هنا يتخذ طريقه بشكل محدد دقيق يمكن حسابه بالأرقام ، فلا يبقى فيه مجال للجدل أو النقاش أو الاختلاف .

ثانيهما : ذلك الذى يحدث فى الصروح العلوية أو البناءات الفوقية ، وهو لا يتسم بالدقة الحسابية التى يتسم بها الأول ، ومن ثم يصبح للاختلاف أو الجدل أو النقاش فيه مجال رحب ، ويتخذ فيه الصراع صورة شعورية واعية ، فكل فريق من الفرقاء يدرك - فى هذا المجال - أن الصف الذى يقف فيه ، وأن الصف الذى ينازعه السيادة والسيطرة ، ومن هنا يتقاتل الصفان وكل منهما على وعى حاد بموقفه وبموقف الآخرين تجاهه .

كان من اللازم المحتم لهذا التحليل الماركسى أن تصبح الحدود حاسمة بين الصروح العلوية للطبقات ، فلا تجد رجلاً انبعث من الأساس الاقتصادى لطبقة المستغلين يمكن أن يتلبس بأذى علاقة مع الصرح العلوى للطبقة الأخرى المقابلة ، لأن الصراع فى هذه الصروح العلوية صراع واع وشعورى ، وكل فرد يدرك ادراكاً جازماً يقينياً أن انتقاله أو تأييده أو تعاطفه مع الصرح العلوى المقابل فيه فتاؤه كل الفناء ، ونهايته المبرمة كل الأبرام ، بلا هوادة ولا شفاعة .

وكان من اللازم المحتم لهذا التحليل الماركسى أيضاً أن يتطابق الصرح العلوى الذى يشيده أى مفكر مع الأساس الاقتصادى الذى نجم عنه ، بلا استثناء فى حالة واحدة لمفكر فرد ، فن ابن يحيى الاستثناء ، وقد جعل الماركسيون من القضية : قضية رياضية تحليلية مضبوطة المقدمات والنتائج ؟ .

وكان من اللازم المحتم لهذا التحليل الماركسى كذلك أن حالة استثناء

واحدة يعتقد فيها أمرى صرحا علويا للطبقة المقابلة التي لم يفتح من أساسها الاقتصادى تفسد القضية الماركسية برمتها ، فما الذى يدفع المفكر الذى نشأ فى أسرة بورجوازية ثرية مثلا أن ينفذ الطرف عن الصرح العلوى الملائم لبورجوازيته ثم يقفز إلى صرح علوى مقابل ، إغايته افناء البورجوازية ، فيمتنقه ويدافع عنه أو يمد له طريق الزواج والذويوع والانتشار ؟ وإذا كان بإمكان غير الماركسيين أن يلجئوا إلى مفاهيم كالاعلاء ، والتجاوز ، وحب الإنسانية ، فليس بإمكان الماركسيين أن يوافقهم على ذلك ، فلما كان لكل هذه المشاعر والوجدانات فى الماركسية ، لأنها لم تنبثق عن الأساس الاقتصادى الملائم .

وما الذى يدفع المفكر الذى نشأ فى أسرة كادحة تن من وطأة الاستغلال إلى أن يجد العزاء فى سلوى الروح ، وفى الارتفاع إلى حب الألى ، وهما خدعة ابتدعتها الطبقة المرفهة المنعممة ، أليس أولى به أن يدور فى تصورات « الواقع » البئيس الذى يطحنه بين رحاه ، فأبكتيتوس وأسينوزا - كما يقرر برتراند رسل - لم يسكونا من السادة المنعمين ، ورغم ذلك فقد حلقا بأفكارهما فى آفاق نائية عن الواقع ، بل الأمر - كما بضيف رسل - على العكس ، فإن تصور العماء كما كان لا جهد يبذل فيه لحو تصور الكادحين المتعبين الذين يرومون الراحة من « هناك » (١) .

ما الذى يدفع ديكرت - ورغم كونه مثاليا فى مجال المعرفة والوجود - إلى القول بمبدأ « الوضوح » ، وهو مبدأ يهز صروح الفكر المدرمى الكفسى المغلفة بالغموض والمهابة ويمهد الطريق لعصر « التنوير » الذى يجهر فى النهاية على العصر الذى اتخذت فيه الكنيسة موقفا معاديا لجمرة التماس ؟

لقد كان مبدأ «الوضوح»، واحداً من أهم المبادئ التي تسلمت بها الجماهير في القضاء على سيطرة الفكر السكفسي المسيحي، ونحن نعلم ما اضطلمت به الكنيسة من دور بغيض في إستغلال الجماهير، فهل كان ديكرت إلا رجلاً من سرة القوم، شغل والده منصب العضوية في البرلمان الفرنسي، وكان هو نفسه على صلة وثيقة بملوك عصره ووجهائه؟

ما الذي يدفع مونتسكيو - وهو البارون شارل دي مونتسكيو، سليل المجد الموثل في قومه - إلى تدعيم دور الطبقات الدنيا، والخط من شأن الطبقة العليا، والتشهير بمثاليها وفسادها الداخلي، ما الذي يدفعه إلى القول «إن أكثر أكابر الدولة فاقدوا الأمانة، بينما أصغرهم هم أهل الصلاح»^(١)، مع أنه هو - أعني مونتسكيو - لم يكن إلا واحداً من الأكابر، الذين نده بهم وشهر بما يهيم؟

أما روبرت ما القس ذلك الباحث الاقتصادي المتشائم فهو أكبر شهادة وأنصع دلالة على زيف الفكرة الماركسية عن البناء للتحق، والبناءات الفوقية، فقد شهد ما القس بدايات الثورة الصناعية وازدهارها، ولكنه جفع بفتائجها الظاهرة، فهي لم تعد على العمال بما كان يرتجى منها من خير وبرواج، كما تكررت أزمات البطالة المريرة الحادة واشتد الكساد.

وقامل ما القس هذا الموقف كثيراً، وانتهى به التأمل إلى الاعتقاد بأن السكان يتزايدون وفقاً لمتواليه هندسية، بينما تتزايد الموارد الطبيعية وفقاً لمتواليه عددية، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن أجور العمال في ظل

(١) قارن : مونتسكيو : روح الشرائع .. ترجمة هادل زهير.

الثورة الصناعية لا يمكن أن تملأ فوق مستوى الكفاف ، لأن أية زيادة في الأجور تعنى بالنسبة للعامل مزيدا من الرخاء ، وهذا يؤدي بدوره إلى زيادة تناسلهم ، وتضخم أعدادهم ، مما يفرض بالضرورة إلى هبوط أجورهم مرة أخرى حتى لا تتكاد تسد الرق ، ويصبح الفائض من العمال مقضيا عليه بالموت ، وهذا هو ما يعرف « بالقانون الحديدي للأجور » .

تلك المشكلات الاجتماعية الظالمة التي تعاني منها الطبقات الكادحة هي ما استحوذ على اهتمام مالقس بدرجة كبرى ، ولقد انتهى مالقس في تشخيصه للعلاج إلى ضرورة معالجة الأمر بضبط النفس وقلة الانجاب ، وفي ضوء ذلك حشد مالقس الزواج المتأخر ، وأعلن أن على كل امرئ أن يوطد العزم على ألا يزيد عدد أولاده عن طاقته على إعالتهم (١) .

هذا هو العلاج الذي اقترحه مالقس ، وبرغم كونه علاجاً كسيحاً إلا أن وصفه للداء وتحليله لأعراضه كان ذا تأثير بعيد المدى في التفكير الاجتماعي والاقتصادي بأمره ؛ بل إن ماركس نفسه - كما سنرى فيما بعد - قد اعتمد كثيراً على تحليلات مالقس هذه ، وبني عليها كثيراً من النتائج . فإذا كان مالقس نفسه ؟ كان رجلاً من رجالات الدين المسيحي ، الذي تفترض الماركسية أنه - أي هذا الدين - حليف طبيعي للطبقة المستغلة المسيطرة ، وتفترض فيه عدواً طبيعياً - أيضاً - للطبقة الكادحة المقهورة .

فهل وقف الأساس الاقتصادي الذي انبثق عنه تفكير مالقس حراً حرةً يمنعه من انتقاد الأوضاع الاجتماعية الظالمة التي تجنى منها الراسمالية - المتحاففة مع الكنيسة - أطيب الثمار على حساب الطبقة الكادحة المستغلة ؟ .

(١) جورج سول : المذاهب الاقتصادية الكبرى : ص ٧٢ - ٧٠ ، وأيضاً

وبرغم هذا الأساس الاقتصادي لما لمس فقد أخذ ماركس بتحليلاته الاقتصادية كما أخذ في الوقت ذاته بتحليلات ديكاردو ، الذي كان أحد كبار أصحاب الملايين وأحد كبار ملاك الأراضي ، مما أهله لأن يكون عضواً بمجلس العموم البريطاني ، الذي كان يضم مرارة القوم ، وأعتام رجعية ، ومحافظة .

أفلم يكن د ماركس و ديكاردو ، بورجوازيين ، أو حلفاء للبورجوازية على أقل تقدير ؟ . نعم ... هذه هي الحقيقة التي لم يملك ماركس نفسه إلا أن يعترف بها (١) . ولكن ماركس — كالمهديه — أراد أن يلوى بهذا الاعتراف عنق الحقيقة ، فكان أمراض المجتمع البورجوازي التي انتهت إليها تحليلات وديكاردو لم تأت على يد اقتصاديين ينتمون إلى البروليتاريا ، فتكون مظنة للشك ومدعاة للريبة ، بل جاءت على يد اقتصاديين ينتمون إلى الطبقة البورجوازية ذاتها . وكأن البورجوازية تعرى معايها بنفسها ، ويشهد على مثالها شاهد من أهلها .

وليس لسلك هذه التساؤلات — في نظرنا — من جواب مستقيم ، إلا أن هؤلاء الاقتصاديين — وقد أحسوا إحساساً عميقاً بما تعانيه الطبقات الدنيا من ضنك ، ورثاءة حال — لم يملكوا أنفسهم — باعتبارهم أناساً أولاً — من الجهر بمساوي البورجوازية والتعاطف مع ضحاياها البائسين ، وهذه المواقف على اختلافها إنما تعني — إذا ما وضعت في مكانها الصحيح — أن للإنسان — من أي طبقة وفي أية ظروف — وجداناً عاماً ، يأبى للبؤس ، ويألم للبؤساء ، ويحذب على المعذبين ، وأن هذا الوجدان العام ، يأت أن ينصاع لبنائه التحق ، ويتجاوز مصالحه الاقتصادية ، استعلاء عليها ، واستشرافاً إلى ما هو أسمى منها .

ومن جهة ثانية . . . ألم تكن تكن تلك الصبغة البورجوازية لهذا التحليلات خلية بأن تجعل ماركس يتشكك في أمرها ، ويدخله قدر من الريبة والحذر من أن تكون « خدعة » أفردتها البورجوازية لكي تضلل بها « البروليتاريا » ؟ .

كلا . . . بل ماركس قد أخذ هذه التحليلات البورجوازية ، ثم انطلق منها - لا يلوى على شيء - مدعيا أنه قبض على أزمة القانون الذي يحكم سير الأحداث الكونية والانسانية في كل عصر ومصر ، بل انطلق منها إلى تقويض البناءات التحتية والهروح العلوية في كل جانب من جوانب الكون ، بأية وسيلة مناحة ، بالهدم والدم أو بالثورة والدمار .

* * *

وما يستلقت النظر في هذا الصدد ما قرره القرآن الكريم بشأن تكون الجماعة ، فهنا ضرورة مقابلة تماما للصورة الماركسية الكسيحة التي أفاطت تكوين الجماعة - أو الطبقة - بالأساس الاقتصادي وحده ، ودون سواه .

فالقرآن الكريم حين يكشف لنا عن السبب الأعظم في ارتباط شتات الأفراد داخل إطار « الجماعة » ينهى منذ البداية نفيا قاطعا أن تكون « المصلحة الاقتصادية » مصدرا للتجمع . أو مبعثا للارتباط في أية صورة من الصور .

فسواء قسم الانسان ذروة السموع وهذه الوثنية و« حضيض المادية » أم هبط في مستنقع الوثنية وتمرغ في أوحالها أو تذبذب بين ذلك ، لاهو إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء - فلا اجتماع على صعيد المصلحة الاقتصادية في هذه الصور المتباعدة المختلفة .

وحين يصور القرآن الكريم جماعة للكفار - وهم الغارقون في مستنقع الوثنية الفليضة وأوحالها - يصورهم لنا - وقد غضوا الطرف عن مصالحهم الاقتصادية ، بل سارعوا إلى التضحية بها في سبيل « فكرة » استبدت بهم .

واستولت على نفوسهم ، وأغنى بها إلتباع ما ألفوا عليه آباءهم من وثنية في التصور والاعتقاد .

حول هذه الفكرة « الهابطة » المنحرفة يتجمعون ، وفي سبيلها يقدمون أموالهم ومصالحهم الاقتصادية طوعا وبذلا (إن الذين كفروا ينفقون أموالهم ليصدوا عن سبيل الله فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة ثم يغلبون) .

فالذي يبدو من تأمل هذه الآية الكريمة أنها لا تجرد — حتى أولئك الكفار ، بما كانوا عليه من جهالة الوثنية المطبقة — عن خصيصة التضحية بالمال ، إندفاعاً أهوج صوب « فكرة » ضالة استبدت بأفئدتهم إستبداداً ، بل أنها لاكثر الأفكار ضللاً ، وأبعدها عن الحق الصراح ، وهى الصد عن سبيله تعالى ، وإلتباع ما كان عليه الآباء والأجداد ، ولو كانوا لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون .

فتأمل معى كيف ينظر الهدى القرآنى إلى هذه « الجماعة » أتى استغرقت جهدها لإطفاء نوره ، والصد عن سبيله ، والبعد بالناس عنه ، ثم تأمل معى فى الجملة المقابلة كيف ينحط التفسير المار كسى بالناس — كل الناس — إلى وهذه الغريزة ومتطلبات البطن ، ويعملهم جميعاً قطيعاً من النعم يسير فى أثر الغريزة الغشوم وحدها ، ويتعقب متطلبات البطن إلى غير نهاية ، فلا تكاد « الفكرة » — وهى أخص خصائص الإنسان — تطل برأىها قليلاً حتى يقمعها المار كسيون قمعاً ، ويغوصون بها إلى بهمة الغرائز ، بل ليتها كانت الغرائز ، وإنما هى إنعكاسها وتاجها وصنيعتها !!

ويقدم لنا النبأ القرآنى صورة مماثلة « لجماعة » أخرى من جماعات الناس وهى جماعة المنافقين ، أولئك الذين تذبذب تصورهم الاعتقادى بين الإيمان والكفر فأمنوا ثم كفروا ، ثم آمنوا ، ثم ازدادوا كفراً ، ولسكنهم أخفوا (٦ — إفلاس الفكر المار كية)

حقيقة اعتقادهم جبناً عن المواجهة وفرعاً من آثارها ونتائجها ، فلما نقون
 — كما يصورهم القرآن — فئة من الناس زعمت لنفسها قدراً من الامتياز ،
 جعلها تتوهم التعالي والخصوصية (وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا
 أفؤمن كما آمن السفهاء) ، حتى وإن أدام الحفظ على ذلك الامتياز المزعوم
 وتلك الخصوصية المتوهمة إلى إقتهاج وسائل لا تمت إلى الامتياز
 أو الخصوصية بسبب ؛ فهم تارة يقسمون أغلظ القسم على إيمانهم كذبا
 وزورا ، وهم تارة يحرضون الأعداء على حرب المسلمين ، ثم ينكصون على
 أعقابهم حين تحين ساعة المواجهة جبناً وفرعاً .

هذه الفئة إذن قد تجمعت حول فكرة « الامتياز » ، والخصوصية ،
 وبرغم أنها فكرة مزعومة موهومة إلا أنها استبدت بهم استبداداً ،
 واستولت على عقولهم استيلاءً .

والمناقصون — في سبيل تلك « الفكرة » المزعومة — ينفقون أموالهم
 طوعاً وكرهاً لتغذية هذه الفكرة والتظاهر بمتطلباتها ، ومن أجل ذلك
 يخاطبهم النبأ القرآني في أجلى بيان « قل أنفقوا طوعاً أو كرهاً لن يتقبل
 منكم إنكم كنتم قوماً فاسقين وما منعهم أن تقبل منهم نفقاتهم إلا أنهم
 كفروا بالله ورسوله » .

وفي ذلك يتبين لنا بجلاء أن القرآن الكريم لا يعتبر المصلحة الاقتصادية
 هي السبب الأصيل في تكوين جماعة المنافقين ، برغم ما هم عليه من انحراف
 وفساد ، فهم يقدمون أموالهم ولا يبخلون بها ، ولكن إنفاقهم هذا ليس
 سوى وسيلة تخدم « فكرتهم » الضالة ، ولذلك كان إنفاقهم مردوداً
 وعطائهم مرفوضاً .

أما الجماعة المستقيمة على نهج الحق ، فإن النبأ القرآني يصورها لنا
 موصولة الوشائج ، متمزجة اللحم والدم والعقل والقلب برباط واحد هو

الذى يجمعها ، وهو رباط « الإيمان » بهدى السماء ، بحيث أن « فكرة » الإيمان — وهى أرفع الأفكار وأسمأها — لتربط بين معاشر من الناس قد اختلفت — بل تنابذت — قبل الإيمان درجاتهم ومراتبهم غنى وفقراً ، وشرفاً ودنواً ، ورفعة وانضاعاً ، فإذا هم — يعد « الإيمان » — وقد تحولوا إلى بنيان مرصوص وأضحوا جسداً واحداً إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحى والسهر ، فآية « مصلحة اقتصادية » وحدث بينهم ؟ بل آية « مصلحة اقتصادية » تستطيع أن تفرق بينهم ، وقد ارتفعوا فوقها — « بالإيمان » — إلى آفاق سامقة الذرى ، شاهقة السمو ؟ .

فقل لى بربك . . كيف نفسر واقعة المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار فى ضوء ذلك القانون المثار كسى عن وحدة الأساس الاقتصادى ؟ .

وقل لى بربك . . كيف نفسر الواقعة التى أنبأنا بها القرآن الكريم عن أولئك الفقراء الذين لم يجدوا ما ينفقونه جهاداً فى سبيل الله ودفعاً لشوكة الباطل ، وحينئذ « تولوا وأعينهم تفيض من الدمع حزناً ألا يجدوا ما ينفقون » ؟ .

فهاهى المقولة المار كسية التى يمكن تنطبق على أولئك الفقراء الكادحين الذين لا يطلبون المال حسداً للأغنياء ، أو حقداً على أصحاب الثروة ، أو مدعاة للتفاخر والتعالى ، وإنما يطلبونه لىكى يضحوا به ، ويريدونه لىكى ينفقوه ، ويحتاجون إليه لىكى يذلوه ، استهدافاً لفكرة أسمى من امتلاكه ، ورغبة فى « معنى » أرفع من الاستحواذ عليه ، وهى « فكرة » الإيمان يهدى السماء التى هيمنت عليهم وجرت منهم مجرى الدم فى العروق ؟ ، وما بالنا نذهب بعيداً ، والنبا القرآنى يضع أيدينا مباشرة على مفصل الحق فى هذه المسألة (لو أنفقت مافى الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم ولسكن الله ألف بينهم) .

فهيات أن تصبح المصلحة الاقتصادية — صغرت أو كبرت — مدعاة

للتألف أو مبعثا التجمع والتوحد ، وهيئات أن تجتمع جماعة ما على هذا
المطلب إلا لتتنافر كما اجتمعت ! ولتنتهي إلى شتات من الأمر ، بعد تألف
عارض موقوت باللحظة العابرة ، ويصدق الواقع اليومي المشهود هذا التحليل
القرآني في كل يوم ، فهذه هي الطبقة السكادحة (البروليتاريا) تلك التي
يزعمون أنها توحدت في أساسها الاقتصادي : لا يهدأ بينها أوار القتال
ولا تضع الحرب أوزارها بين فئاتها المتنازعة المتناحرة ، ولا تفتأ الأنبياء
اليومية تقررع أسماعنا كل يوم بالحروب والصراعات التي تنشب بين الدول
الشيوعية التي قامت على وحدة الطبقة العاملة في أساسها الاقتصادي ، لتدحمن
تلك الفرية المار كسية التي انطلقت على العقول في غفلة منها ، وليصدق قول
الحكيم العليم (تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى ذلك بأنهم قوم لا يعقلون) .

الفصل الرابع

مراحل القانون الماركسي

التناقض بين هيجل والماركسية — مركز العامل
الاقتصادي بين عوامل نشوء الطبقات — التجربة
الشخصية — ماقبل التاريخ — التقرير القرآني — مرحلة
المشاعية الإبتدائية بين الأثنولوجيا والماركسية — مرحلة
الرق لدى اليونان — مرحلة الرق لدى الرومان — مرحلة
الإقطاع — البورجوازية — الإنسان الأوروبي بين الأفعال
وردود الأفعال .

استعرضنا في فصل سابق أدوار التاريخ البشري أو مراحل القانون
الماركسي على النحو الذي قرره الماركسيون ، ورأينا أنها مراحل متعاقبة
تقع بين المرحلة الأولى من هذا التاريخ « المشاعية الإبتدائية » وبين المرحلة
الآخيرة منه « الشيوعية الكاملة » .

أما المراحل الوسطى التي تفصل بين البداية والنهاية فتميز لدى الماركسية
بميزتين أساسيتين :

أولاهما : أنها جميعا تجسد استعمال طبقة لطبقة ، فلن ننظر — بمنظار
الماركسية — في واحدة من تلك المراحل إلا وجدت قسيتين تقتتلان
أو تضطربان ، استباقا إلى حوزة مصالح اقتصادية ترجح بها — وحدها —
إحدى كفتي الميزان بلا عدل ولا شفاعة .

ثانيهما : أن كل حلقة من تلك الحلقات — بما تحتوي عليه من صراع

بين طبعتين — تناقض سابقتهما ولاحقتها مناقضة تامة ، بحيث أن حركة التاريخ وسيره الحثيث قدما من ماضى الزمان ، صوب حاضره ، فستقبله : لا تتحقق إلا بتلك المناقضة التامة التى تعصف فيها كل حلقة بسابقتها ، وتقضى عليها ، ثم تحتويها وتشملها ، انتظارا للحلقة التالية التى مرعان ما تناقضها هى الآخر ، لتتم الغلبة دائما للجديد من الحلقات ، فكل حلقة إذن تمثل تقدما إلى الإمام ، والتقدم التاريخى لا يطرده إلا بهذه المناقضة وحدها (١) .

وقبل أن نشرع فى فحص هذه المراحل بطريقة تحيلية مفصلة فلنلاحظ أن فكرة « التناقض » ، التى تنقسم بها المراحل المتعاقبة فكرة جد مترواية ، فلو أغضينا الطرف عن مفاهيم المنطق القديم بصد التناقض — وهو منطوق مرفوض لدى الماركسية كما نعلم — فلن يبقى لنا — حين ندقق النظر فى تلك المراحل — سوى مجرد « التغير » بين كل مرحلة وسابقتها ولاحقتها ، أعنى أن كل مرحلة من هاتيك المراحل هى « غير » سابقتها ، وغير لاحقتها .

و « التغير » يختلف عن التناقض ، إذ أن « التغير » مفهوم فسيح ، فالرق غير المشاعية الابتدائية ، والأقضاع غير هذه وتلك معا ، والصناعة الكبرى كذلك . الخ

فالماركسية مثلا تجعل الرق والأقضاع تقضيين ، مع أن « الاستغلال » — كما تقرر الماركسية أيضا — متحقق فيهما معا ، وإن تغيرت الشخوص والوجوه والأساليب .

إن هيجل — وهو مبتكر الديالكتيك أو المنطق الجدلى — كان أدنى إلى المعقولية فى فهمه لفكرة التناقض ، فى حد ذاتها ، فلقد رأى هيجل أن مفتاح التاريخ يتمثل فى فكرة الحرية ، فالحضارات الشرقية القديمة (فى

(١) قارن بوليتزر : المصدر السابق ص ١٢٠ ومايلها .

الصين وبابل ومصر) لم تكن على وعى بفكرة الحرية «الشاملة»، ومن ثم كان الطغيان والعبودية لديها هو القانون ، وكانت الحرية فيها قاصرة على فرد واحد ، وهو الملك أو الفرعون ، لكن العالمين اليوناني والروماني — في المرحلة التالية — قد مدّا نطاق الحرية ، وادعيا انها حق لجميع «المواطنين»، وإن لم تكن حقاً لجميع الافراد ، فتجسدت الحرية لدى اليونان والرومان في «الأقلية» ممثلة في الارستقراطية ، أو في «الأكثريّة» ممثلة في الديمقراطية، ولكن الأمة الالمانية — كما يدعى هيجل — قد بلغت مرحلة الوعي الشمولى الكامل بالحرية ، لأنها — كما يزعم — قد اعتنقت المبدأ المسيحى الخاص بالقيمة الانتهائية للأفراد (١) .

وأياً كان موقفنا تجاه أفكار هيجل فإن فكرة التناقض لديه — وهى ما يهمنى فى هذا الصدد — تبدو أكثر معقولة وأدنى إلى الفهم ، فالحرية المدعومة بتناقض الحرية الناقصة بوجه ما ، وهذه بدورها تناقض الحرية الكاملة بوجه ما أيضاً ، وبذلك يتمثل لدينا خط واحد يتقدم من الأدنى إلى الأعلى ، إذ يبدأ من «لا وجود» الحرية مروراً بوجودها الناقص وانتهاءً بوجودها الكامل .

ولقد نعلم — كما ألقينا منذ برهة — أن مفهوم التناقض فى المنطق الجدلى يغيّر مفهومه فى المنطق التقليدى ، فليس التناقض — عند الحاليين — تناقضاً بين الايجاب والسلب فى تجزئتهما الذهني الخالص ، وإنما هو التناقض بين مكونات الواقع وعناصره المتضاربة ، فالواقع الاقتصادى المفعم بتناقض المصالح بين الطبقات المتصارعة هو محور الاهتمام لدى الجدليين .

فلنفترض مؤقتاً أن هذا التناقض بين المصالح قائم وواقع ، ولنفترض

(١) قارن : فاينيل

Hegel — Re Examination, p, 200—230

وأيضاً وولتس : مقدمة لفلسفة التاريخ ص ١٠٢ — ١٩٣

أيضا أن هذا التناقض قد بلغ من الحدة والالتهاب مبلغا لا يصلح معه توفيق أو توسط ، ولنفترض كذلك أن كل هذا متحقق تمام التحقق في كل مرحلة من مراحل القانون بلا قاطبة ، فهل يسوغ ذلك عند العقل أن نسلم بالتناقض ، بين كل مرحلة وسابقتها ولا حقتها ؟ .

إن استغلال الطبقة العليا للطبقات الدنيا هو هو بعينه في كل المراحل بلا استثناء ، وبؤس تلك الطبقات الدنيا وامتصاص نواتج كدها وعرقها هو هو بعينه في كل المراحل قاطبة ، ولا فرق — في جوهر الأمر — بين استغلال السيد للعبيد وبين استغلال فارس الاقطاع لرقيق الأرض من الفلاحين ، ووسائل الإنتاج — في العهدين — متماثلة إلى حد كبير ، كما أن المحصول النهائي لسكل منهما واحد ، وهو الاستغلال في طرف ، والاكتناز في الطرف الآخر .

فلماذا إذن يكون من الختم اللازم أن تسبق أولاها أخرهما ؟ .
ولماذا إذن يفترض الماركسيون أن ثمة «تقدما» من الأدنى — في المرحلة السابقة — إلى الأعلى — في المرحلة اللاحقة ؟ مع أنه لا افتراق بين المرحلتين في جوهر العلاقات الاجتماعية ، ولا اختلاف بينهما إلا في تغير شخوص الأفراد ووجوههم ؟ .

ولماذا إذن تكون مرحلة «الرق» هي النقيض الختمى لمرحلة المشاعية الابتدائية ؟ لماذا لا يكون النقيض هو «الإقطاع» مثلا ؟ بل لماذا لا يكون كلاهما وريثا لتلك المرحلة الابتدائية ، فيوجد كلاهما حيثما تتوفر الظروف والدواعى لوجودهما في مجتمعين متعاصرين ، مادام كلاهما يمثل الاستغلال على نحو متساو ؟ .

وبعبارة وجيزة ... ما الذي يمنع — من وجهة النظر الواقعية — أن تتحقق مرحلتان من المراحل التي زعمتها الماركسية متعاقبة : في وقت واحد ؟ وأى معنى لفكرة «التقدم» التي ابتدعتها الماركسية ابتداء من غير مبرر أو مسوغ ؟ .

وأمر آخر يتوجب علينا أن نلاحظه قبل الشروع فى فحص تلك المراحل بطريقة تحليلية ، وأعنى به الفصل الحاسم فى العوامل المتشابهة التى تؤدى الى نشوء الطبقات المتنازعة .

فلا مبالاة فى أن يقر واحد من تلك العوامل وإفراده عن بقيتها : أمر يكاد يكون متعسفاً وقائماً على التبسيط النظرى التجريدى وحده .

ومن الطرافة بمسكان أن يتهى بنا النظر فى أمر الماركسية — وهى التى طالما رفعت عقيرتها بأولية الواقع وأسبقيته على الفكر — إلى الجزم بأنها — فى هذه النقطة — تتبع منهاجاً نظرياً تجريدياً يبسط تعقيدات الواقع الحى ، ويقاغل عن طبيعته ذات العوامل المتشابهة ، وذات العناصر التى لا تكف عن التفاعل وقياد التآثير والتأثر .

إذا أنت استقصيت أى قول فى طبيعة الانسان قاله قائل — بمستوى فى ذلك أن يكون هذا القائل انساناً يأكل الطعام ويمشى فى الاسواق ، أودهاء يسمو عن حياة الانامى ولا تضطره ضروراتهم — فلن نجد قولاً من تلك الاقوال يتجاهل اهمية العامل المادى الاقتصادى أو بغض الطرف كلية عن ضرورته ووضعته فى حياة البشر .

ونقطة الالتباس التى ينبغى توجيه الضوء اليها وتركيز الاهتمام نحوها هى « مركز ، ذلك العامل المادى بين بقية العوامل الاخرى .

ولدينا فى هذا المقام عدة اشارات نود الادلاء بها ولو على نحو شديد الوجازة والاختصار ، وأكبر الظن أنها ستسهم فى توضيح هذا الالتباس ، وستضع أيدينا على مفصل الحق فى هذه القضية التى طال حولها الجدل والمراء . فلنخصص — ههنا — تجربتنا الشخصية المباشرة ونستفتيها الرأى فى هذا الصدد ، ولا ضير فى أن نفعل ذلك ، أليس البحث يدور حول الانسان — أى حولنا نحن بمجموع أحاسيسنا ووجداناتنا وهو اطفالنا ؟ فإذا يمنحنا إذن —

ونحن أناسى - أن نستبدى باحساساتنا الفطرية فى مسألة كهذه ، ليس القول الفصل فيها رهنا بدقة التحليلات العملية ، أو وقفا على الاحصاءات المسببة ؟.

« الحزن » ظاهرة انسانية عامة ، كما أن « الفرح » كذلك ، فهل يستطيع الماركسيون أن يتولوا بظاهرة الحزن هذه الى تربة الاقتصاد الخاصة ؟.

إن أكثر الناس شراة فى اكتناز المال وامتصاصا لدماء الكادحين ، وأكثرهم أيضا فقرا وخصاصة واستغمارا للظلم واحساسا بالاستغلال ليشتركوا جميعا فى هذه الظاهرة النفسية ، التى لا نبالسغ اذا قلنا انها - كغيرها - من المشاعر الانسانية العامة وتوحدهم ، وتجمع بينهم فى اطار انسان أولى كامن فى أعماق بنى الانسان ، من قبل أن تفرقهم المصالح الاقتصادية وضرورات المعاش ونداءات البطون .

بل إن الناس جميعا - ومن بينهم ذلك المستكبر الشرير - المستغرقهم فى بعض الأحيان أحزان عابرة ، فتقعد بهم عن متابعة ما دأبوا عليه من نشاط اقتصادى ، وتردهم الى شيء من النصفه والعدل والموادة ، ان لم تصرفهم عن ذلك النشاط صرفا ، وتبغضه اليهم تبغيضا .

هذه التجربة الانسانية الفطرية قد ينفرد بها شخص واحد ، أو اشخاص متفرقون فتسكون الدلالة واضحة جلية : وقد تجتمع على شعب بكامله أو أمة بأسرها فتسكون الدلالة أكثر وضوحا وأشد جلاء ، لحالة دمار شاملة تصيب أمة ما إثر حرب طاحنة هوجاء من شأنها أن تهز فى هذه الامة كيانها النفسى من قواعده ، وتوقظها من سباتها العميق ، وتنفض فيها روح الحزن المدمر ، الذى تجسده فى أكثر الاحايين دعوات يائسة الى عبثية الانسان ولا جدوى أفاعيله ، وتنتهى من هذه الدعوات القانطة الى الرفض الكامل للمنتجات المادية بأسرها .

خذ مثلاً : الإنسان الأوربي الذى كان يعيش في مطلع القرن العشرين حياة رخية رغدة متجانسة رتيبة ، ولكن ما أرقعت أجراس الحرب العالمية الأولى ، وارتفع صوت المدفع عام ١٩١٤ ليدمر تلك الحياة على رؤوس من يحيونها حتى أعلن بول فاليرى ومن بعده اشبنجلر ، ثم توينبى أن المدنية تحتوى في طياتها على جرائم الفناء ، ولم تهن سوى برهة وجيزة حتى صار من الذائع الحديث عن انحطاط الغرب ، وتدهور حضارته وارتكاسها ، ثم تتابعت مأساة الحرب ، فقرات أوروبا - بنهم شديد - فلسفات اللامعقول والتمرد لدى الوجوديين ، يقول دوماهل ، وهو يصرخ من فزع الحرب ، ويرى الدماء تسفك ، والمدن تنهار ، لقد برهنت الحرب على إدامة المدنية العلمية والصناعية ، وأظهرت أن سلطانها ينتهى إلى الاخفاق الذريع ، وليس على الإنسان الأوربي سوى أن يتجه شطر منابع القلب ، وأن يستعيض بالمدنية الأخلاقية عن المدنية العلمية الصناعية ، وأن يحل سلطان القلب ، وحده ، قادراً على انقاذ النوع البشرى من براثن الشقاء واليأس (١) .

أفنى الممكن أن نمزو هذه المشاعر الإنسانية - وإن اصطيفت باليأس والقنوط - إلى العامل الاقتصادى وحده ؟ أفىكون العامل الاقتصادى هو الذى يدفع هؤلاء المفجوعين إلى التنادى بضرورة القضاء على هذا العامل الاقتصادى ذاته ، والمنكوص عن منجزاته العلمية ؟

ثم ألسنا نرى في تلك الحالة الإنسانية الفطرية حالة الحزن ، سواء مصت شغاف القلب من فرد واحد أو أفراد عدة أو أصابت أمة بأسرها : دليلاً حاسماً على ذلك التبسيط والتجريد الذى يشوب نظرة الماركسية ، وعلى الاحادية للفقيرة التى تنقسم بها ؟ .

(١) قارن : Henri massis. Defence of the west. p. 130

وأيضاً : سيمون : المصدر السابق ص ٢٥ وما يليها .

فليقل من شاء ما شاء عن أسبقية العامل الاقتصادي وامتداد فاعليته ، واتساع دائرة تأثيره ، ولكن ستظل حالة الحزن ، وما شابهها من الحالات النفسية . إيماءة موحية إلى ما تنطوى عليه المقولة الماركسية في هذا الصدد من تجريد مسرف واغفال مخيل ، واختفاق ذريع في فهم طبيعة الإنسان .

وبوسع المرء — لو فتح مغاليق قلبه وعقله ووجدانه — أن يتخذ من قهربة الحزن هذه أنموذجا حيا لظواهر إنسانية أخرى أبعد أثرا وأفسح أبعادا ، ومنها ظاهرة التدين ، تلك التي ما قىء الإنسان يلبي نداءاتها منذ عرف نفسه .

وهاك إشارة ثانية تميظ فدرأ من الالتباس حول مركز العامل المادى في حياة الإنسان ، فلقد لاحظ الباحثون فيما أتبع لهم من مشاهدات قومية إلى مرحلة ما قبل التاريخ ، — أن الإنسان « النياندرتالى » الذى عمر الأرض منذ مائة ألف عام على الأقل كان يدفن موتاه بمراسيم معينة ويجهزهم بالطعام والحلى ، ويصبغ أجسادهم بالكثير من الأصباغ ، التى كانوا يصطبغون بها فى حياتهم ، كما أن الآلات التى هتر عليها من بقاياها قد صنعت بعناية ودقة أكثر مما تتطلبه وظيفتها العملية ، وكأنما أراد صانعوها أن يصنع آلة لا تتصف بأنها مفيدة لحسب ، بل وجميلة أيضا ، هذه البقايا قد اتنا على أن ثمة « جهاز اروحيا » — على حد تعبير تشايلد — يواكب الجهاز المادى الذى تمثله البيئة وعناصرها الخارجية ، وأن هذا الجهاز يشمل نمطا معيناً من الأفكار التى تتمثل فى معتقدات دينية ساذجة وميول أخلاقية معينة ، بل إن « الناس » — فى هذا العصر الباكرك — ليبدون مدفوعين بفكرة الخلود والالوهية إلى أعمال تتطلب جهدا أكثر بكثير من متطلبات المادية الخاصة (١) .

(١) جوردمون تشايلد : ماذا حدث فى التاريخ ص ٩ — ١٠ وأيضاً ولز : معالم تاريخ الإنسانية ص ٨٧ — ١١٤ المجلد الأول .

ومن هذه الملاحظة الأساسية نستطيع أن نتقدم — مع أولئك الباحثين — خطوة أخرى ، فهذه البذور الأولى للأفكار المجردة سرعان ما تتضخم وتزايد ، فتثبت في الذهنية الانسانية دوافع جديدة للعمل غير دافع الجوع والجنس والغضب والخوف ، لكي تصبح تلك الدوافع الجديدة التي يمكن وصفها بأنها « مثالية » ، ضرورية لاستمرار الحياة نفسها .

ولقد أدلى (ريفر) بملاحظة ثاقبة عن سكان جزر « أديستون » ، وهي أن الانجليز حينما اجتاحتوا تلك الجزر حرّموا على سكانها الأصليين الاستمرار في عادة صيد الرؤوس التي كانت سائدة لديهم ، ولم يدر بخلد المستعمرين الجدد أنهم بهذا التحريم قد أبطلوا نظاما تمتد جذوره إلى حياة السكان البدئية ، وكانت عاقبة هذا أن السكان قد فقدوا نشاطهم ورغبتهم في البقاء ، ولم يعودوا يتكاثرون إلى الحد الذي يمنع التناقص المستمر في عددهم (١) .

والنتيجة التي يمكن استخلاصها في هذا الصدد هي أن القضاء على الجهاز الروحي ، لدى الشعوب البدائية كان من الأسباب الرئيسية لانقراضها عند احتكاكها بالإنسان الأبيض أو استيلائها له على أقل تقدير .

فإذا نحن أخذنا بالمقولة الماركسية التي جعلت من العامل الاقتصادي عاملا أحاديا يهيمن على غيره من العوامل فكيف نفسر هذه الظواهر الإنسانية المبكرة الحدوث ؟

وأيه دلالة يمكن أن نستقيها من النقوش والرسوم التي ورثتها البشرية من تلك المصور المورغة في أقاصى التاريخ ، حيث كان الرجال — الذين نصفهم أحيانا بالمتوحشين — يرسمون رسوما تبعث جودتها على الدهشة ، وتبهط

— كما يقول ويلز — إلى عصرنا دهبوط رسالة صريحة تضيء ما يلف تلك المصور من سدف الظلام وعماية الحرس والتخمين، (١) ؟ .

كيف نفهم — بالعامل الاقتصادي وحده — تلك الرسوم والأشكال الصخرية المنحوتة التي عثر عليها في أعماق الكهوف المظلمة التي لا ينفذ إليها بصيص من ضوء ، بحيث أن رسامها لابد قد استعانوا في أربعة النهار بنوع ما من المصاييح أثناء عملهم المفضى الجهد ؟ .

إن الدلالة التي نستطيع أن نستقيها دونما حيرة أن الإنسان — منذ وجد — ضرورات ودوافع أخرى ، تجاوز الدافع الاقتصادي ، وتدفع هذا الإنسان إلى أنشطة أخرى غير النشاط الذي تمتلئ به الأفواه وتكتظ به البطون .

والا . . . فما الذي يدفع ذلك الإنسان البدائي إلى ولوج تلك الكهوف الوعرة الموعلة في أعماق الصخور ، حيث لا يقدم ثمة من الزواحف السمامة والأفاعى الرقطاء ما قد يترصص به فيورده موارد التهلكة ؟ .

هل ما الذي يدفعه إلى أن يبذل في هذه الرسوم والمقرش وقتاً وجهداً كان أولى به — لو كان كما تصور الماركسية — أن يصرفهما إلى نشاطه الاقتصادي ، فيجلب بهما مزيداً من البقل والحنطة ، أو غير البقل والحنطة ، بما يملأ به وعاء بطنه ؟ .

ونحن هنا لا نبتغي أن نقلل من أهمية العامل الاقتصادي أو نشكك في أنه ضرورة من الضرورات ، ولكن الذي نبتغيه أن نربط هذا العامل الضروري بموامل أخرى لا تقل عنه ضرورية ، أو تأسلا في تربة التكوين البشري .

وبذلك تصبح المهمة العظمى الملقاة على كاهل المفكر الإنسان هي أن يتمثل دأولا ، طبيعة هذه العوامل في اشتباكها وتفاعلها الحي على أرض الواقع البشرى ، ثم أن يقيم دثانيا ، نوعا من دالتوازن بين تلك العوامل التي تدفع بمناكبها جميعاً - بحظوظ مختلفة - في تيار التاريخ البشرى الدافق .

أما الماركسية فقد فعلت عكس ذلك تماما ، فهي دأولا ، لم تتمثل تلك العوامل مجتمعة مشتبكة متلاحمة ، بل أفردت واحدا منها بذاته ، وطفقت لا تفكر إلا فيه ، فأتت إلى تلك دالاحادية ، الفقيرة التي تحدثنا عنها ، ولو فعل أى امرئ ما فعلت الماركسية ، فانزع واحدا من هاتيك العوامل ، وأمسى وأصبح لا يتأمله إلا وحده ، ولا يحلله إلا بمفرده ، لانتهى إلى أن يعزو إليه كل أهمية ، ويفيط به كل فاعلية ، ويرجع إليه كل العوامل الباقية بأمرها ١١

ألم يفعل هيجل نفس الشيء تماما حين جعل كل همه أن يحلل العامل القومى وحده ، ويتزعه من بين سائر العوامل ، فندت منه - كما ندت من الماركسية تماما - طبيعة الإنسان ، كل الإنسان ؟ ألم تفعل المدرسة الاجتماعية نفس الشيء فجعلت هما في تحليل الظاهرة الجمعية ، وطفقت تدور حولها ولا ترى سواها ، فأتت إلى نفس الاحادية المسرفة الفقيرة ؟ .

والماركسية دثانيا ، لم تستطع أن تقيم - بل ليس في مكنتها أن تقيم - ذلك دالتوازن ، الذى ألمعنا إليه ، وتلك نتيجة لا محيد عنها ، لما قد جعلت الأساس الاقتصادى هو الأساس الوحيد ، وبذلك خرج دالتوازن ، من قائمة الحساب كلية ، وضاعت بذلك هوية الإنسان وطبيعته وكيفونه .

وهاك إشارة ثالثة تبيط كل الالتباس حول مركز العامل المادى في حياة الإنسان ، فاعقرآن الكريم يضع أمام أبصارنا مشهد آدم أبى البشر

وهو يدب بأول قدمين بشريتين على أرض الجنة ، حيث شادت الحكمة المتعالية أن يمكث فيها فترة من الزمان .

وآدم عليه السلام حين كان في الجنة كان له إفسان ، له ضرورات الإنسان . مخلوقا يضم في إهابه عددا من الضرورات الغريزية التي تتطلب الاشباع ، ولا تنفك عنه بمقتضى تكوُّنه الترابي اللصيق بالأرض .

فلا جرم إذن أن تتضمن ، الحكمة الالهية لهذا السكان البشري ضروراته الفطرية في الجنة ، ولا جرم أن يهبط آدم من الجنة إلى الأرض - حين يهبط - وفي إهابه هذه الضرورات ذاتها ، ولسكنها - وفي الأرض - غير مشمولة بالضمان الذي شملت به في الجنة ، بل هي مرهونة بالشقاء في تحصيلها . وبالكساح في سبيلها ، فقلنا يا آدم إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى وأنك لا تظمؤ فيها ولا تضحى) .

فضرورات الجوع والظما ، والجنس والكساء والامن والمساكن - كما نفهم من هذه الآية الكريمة متأصلة في تكوين آدم عليه السلام وبقيته من بعده ، هي ذاتها في الجنة تتطلب الاشباع وإن كان تمتد أشباعا مضمونا وفيرا ، وهي ذاتها في الأرض تتطلب الاشباع وإن كان قائما - هذه المرة - على الجهد المبذول والسعى الدائب والكساح المستمر .

ولكن آدم عليه السلام لم يكتف من وجوده بمجرد ضروراته الموفرة المضمونة ، فإن في أعماقه نداءات أخرى تالج عليه : رغبة في خلود لا تمسه يد الفناء ، وسلطان لا يتطرق إليه البلى ، وملكية لا يدب إليها الانحلال ؛ فمرعان ما يستجيب لفؤادة ابليس فيأكل من الشجرة المحرمة مضجيا بذلك الضمان وتلك الوفرة التي كفلت له في الجنة ، ليهبط إلى الأرض ، ولتبدأ مسيرته ومصيره بغيره عليها ، لكنها بداية في ظل الاجتهاد .

« والتوبة » و « الهداية » ، تلك التي تمثل أيضاً مطلباً ضرورياً من مطالب آدم وبنيه ، لا تنفك عنه كما تنفك عنه بقية الضرورات .

وبهذا يكون الدافع الاقتصادي — كما نفهم من هذه الصورة القرآنية للإنسان — دافعاً ضرورياً بين عدة دوافع أخرى لا تقل عنه ضرورة ، وقد تم التوضيح به لحساب دافع ضروري آخر ، ولا يكون معنى تلك التوضيح على الإطلاق إيمانه أو انتزاعه من تربة التكوين البشري ، بل بتأجيله حيناً — أو بإزاله إلى الدرجة الثانية حيناً ، أو بتعديل الأنماط والظرائق التي يتم بها اجتلابه واشباعه حيناً .

أما الماركسية فلم تر الدافع الاقتصادي إلا واقعاً بين شقي الرحى . فإما أن يكون وحده ، وفي ذلك كل الحق والصواب ، وتصطبغ — من ثم — كل الدوافع الأخرى بصبغته ، وأما أن لا يكون البتة ، فلا هوادة ولا عدل ولا شفاعة .

لكن النظرة القرآنية للإنسان لا تنظر إلى الدافع الاقتصادي بهذا المنظار السكليل ، بل ترى أن الدافع الاقتصادي « يكون » ، ويكون معه دوره في آن معا ، « يكون » ، ويتم إهلاكه أو سموه ، وبذلك يتم التوازن المستقيم في طبيعة الإنسان وتوضع كل الدوافع في إطار محكم من الالتقاء . و « الاتساق » ، دونما أسقاط أو إماتة لدافع منها .

آن لنا بعد هذه المقدمة أن نتابع مع الماركسية مسيرة التاريخ ، وقد كانت أولى مراحل هذه المسيرة هي مرحلة « المشاعية الابتدائية » ، تلك التي تصور فيها الماركسيون جماعة بشرية لا تنتج إلا ما يكفيها دون زيادة ، ولا تبقى من هذا الانتاج بقية يفرد بها مالك واحد ، أو مالكون متعددون ، فالملكية الفردية معدومة تمتد بالضرورة كما يرون .

(٧ - الفكر الماركس)

وتؤكد تنجم لدى الباحثين الآن عدة نتائج تمخضت عن دراسة البقايا
التي تخلفت عن تلك العصور السحيقة التي يتصورها الباحثون أقدم مراحل
البشرية ، وتؤكد كلها تجمع على خلاف ما يقرره العصور الماركسي بصدد
تلك المرحلة .

ونحن نعلم بداهة أن المسألة هنا تعتمد على الاستنتاج الذي يستنتجه
أولئك الباحثون ، إذ لم يبق من تلك العصور من الوثائق المكتوبة ما يفي
عن مجرد الاستنتاج ، ولدينا رغم ذلك كله ان نستشهد من تلك
الاستنتاجات إلا بأقربها مدخلا وأدناها إلى د فطرة ، الإنسان التي
التي ظلت معه ولم تفارقه ، والتي يشهد حاضرها بماضيها في جلاء
ووضوح .

فأحد تلك الاستنتاجات :

ما يقرره الكثير من الباحثين عن وظيفة الرسامين السحرة في نهاية
العصر الحجري القديم ، فقد كانوا - كما يقول تشايلد - يعفون من
واجبات الصيد المرهقة ليتفرغوا لممارسة الطقوس المختلطة بالرسم ، وكان
يخصص لهم - في مقابل ذلك - قسم مما يأتي به الصيد ، اعتقاداً بأنهم
يشاركون مشاركة روحية في اجتلابه ودرء مخاطره ، وهكذا وجد في ذلك
العصر السحيق أول د الإخصائين ، الذين يعيشون على الفائض الاجتماعي
من الأغذية ، دون أن يسهموا مباشرة في جمعها ، ومن المؤكد أن مركز
أولئك الرسامين السحرة لم يكن يعتبر أقل أهمية من مطاردي الحيوانات
بدقة تصويهم وشجاعتهم وجسارتهم .

ومن ناحية ثانية ، فإن هذا الفائض الذي كان الساحر القفزان يحصل
عليه ما كان ليؤجد لولا كثرة الحيوانات والأسماك ووفرتهما في أزمان

متطاوله من ذلك العصر الحجري، ولكن هذه الحال لم تدم، ففي نهاية العصر الجليدي قضاءت كمية الرسوم إلى حد بعيد (١).

وهذه النتائج التي انتهى إليها الباحثون — كما نقلها تشايلد — غير بعيدة التصديق، فالرسوم الكهفية والخطوط البارزة على صفحة الحصى والشظايا مما وجد من مخلفات ذلك العصر: كانت تتطلب بلا ريب جهداً قاتلاً، ووقتاً طويلاً، ودربة متواصلة، وما كان كل ذلك لينم إلا في راحة النهار، فكيف كان أولئك الفنانون السحرة يحفظون أود الحياة، ويمارسون في الوقت ذاته عملهم الفني السحري؟ كيف يتم لهم ذلك إلا « بفائض »، يبذله لهم الصيادون والرماة والمطاردون من أنفسهم طواعية؟

وكيف يبذل هؤلاء شيئاً مما حصلوا عليه من المطاردة والصيد — بمخاطرهما الواضحة — إلا إذا اقتنعوا بأهمية ما يمارسه أولئك من فنون هلى أى نحو من الإنحاء؟ وهل يبذل هؤلاء ما يبذلون لو لم يكن ثمة « فائض »؟

فإذا نرى إذن في هذه الصورة المربعة للعصر الحجري القديم؟

نرى فيها اتجاهها «روحياً» بمعنى مامن المعاني، يتخذ شكل الفن السحري، كما نرى فيها إنتاجاً يفيض عن حاجة الأفراد، لينحصر لمن لا يشاركون في جمعه بأيديهم، ونرى فيها « تميزاً » وتقسماً للعمل، وكل ذلك ما لا يستقيم مع التصور الماركسي لتلك المرحلة على أى وجه من الوجوه.

ونفس تلك النتائج أو قريب منها: يمكن استخلاصه من الدراسات

التي قام بها الباحثون في السلالات البشرية (الإثنولوجيا) على المتوحشين من الهنود الحمر في الساحل الشمالى الغربى لأمريكا .

فقد لوحظ أن أماكن الصيد البرى والبحرى وكذلك الذى يؤخذ منهما تكون الملكية فيه عامة والتمتع بها مشتركاً ، على أنه يعترف بما يشبه الملكية الخاصة فى السلاح والأواني وأدوات الترف ، كما أن المتقدمين فى السن يتمتعون بالسلطة والنفوذ اللذين يعطيانهما نصيباً أوفر من النساء ، أو من أى نوع آخر من الثروة ، ولكن هذه الإمتيازات قد احتكرت — فى معظم الأحيان — من قبل الزعماء بالوراثة الذين كان فى مقدورهم أحياناً أن يجمعوا ثروات طائلة ، ويقاقل الأفراد أخبار حروب كثيرة نشبت بين القبائل ، وكان الغرض منها اعتلاء شأن الرؤساء (١) .

وهذه الإستنتاجات التى انتهى إليها الإثنولوجيون هنا غير بعيدة التصديق أيضاً ، فالملكية الخاصة والملكية العامة كلاهما يوجدان حينها تدعو الدواعى إليهما ، فإذا كان الصيد ذاته ملكية عامة فلا غرابة فى أن يختص الماهر من الجماعة بالنصيب الأوفى من هذا الصيد ، وهذه المهارة تستلزمه أن يختص بسلاح صنع بمهارة لكي يستخدم بمهارة أيضاً ، مما يؤدى إلى وفرة فى كمية الصيد ، تكفل نوعاً من الثراء والترف النفسيين ، يمتاز بها بعض الأفراد دون بعض .

كما أن انقياد الإنسان إلى من هو أكثر منه مهارة وقوة : غريزة لا ينفرد بها وحده دون سائر الأحياء ، بل تشاركه فيها قطعان الغنم ، وخلايا النحل ، وأسراب الطيور ، وحيوانات الأدغال ، ومن الطبيعى أن يودى ذلك الإمتياز الفطرى إلى ضرب من الزعامة أو القيادة ، تضمن للزعيم قدراً من الثروة ، وحظاً من النفوذ والسلطان .

(١) المصدر السابق أيضاً : ص ٤١ — ٤٢ وما يليها .

فلماذا نرى أيضاً في هذه الصورة الأخرى؟

نرى فيها معالم الملكية الخاصة بارزة بوضوح نتيجة لقدرات وكفايات ليست مشاعة في الجميع ، و نرى فيها أيضاً أن خصائص الزعامة والقيادة كانت مبعثاً لجميع الثروة ولزيادة كميته ، و نرى هؤلاء الزعماء أو القادة — بما أوتوا من كفايات وقدرات — قد اضطروا الجماعة إلى خوض غمار الحروب تأكيداً لقوتهم ورغبة في بسط سلطانهم .

وأوضح من هاتين الشريحتين السالفتين وأحفل منهما بالنتائج ما يذكره الباحثون عن العصر النحاسي الذي عرف فيه الإنسان هذا المعدن ، ومصدر الوضوح هنا أن الوثائق ذاتها نحاسية ، أي أنها أكثر استعصاءاً على المحو والانداس وضياع المعالم .

فقد نجم عن اكتشاف الإنسان لهذا المعدن نتائج ذات خطر بالغ ، كان أهمها صناعة الفؤوس وأسنان المنجل والسكاكين ، وكذلك صناعة الأدوات التي تستخدم لجر الحيوانات التي تم تدجينها من الماشية والثيران ، مما ساعد على نمو الثروة وازديادها بشكل ملحوظ .

على أن صناعة تلك الآلات التي نراها اليوم بسيطة — كانت آنذاك تحتاج إلى مهارات واستكشافات مسبقة ، وهذه المهارات — بلا مرأى — مختلفة اختلافاً كبيراً عن تلك التي يحتاجها الصيد أو الزراعة ، ولذلك لم يكن غريباً أن يكون المشتغلون بالمعادن — في هذا العصر الباكر من تاريخ الإنسان — أخصائيين ، يشكلون فئة من الناس تعمل سحابة نهارها كيما تسد حاجة الجماعة من هذا العنصر المعدني الجديد ، وما يشق منه آلات .

فليس بإمكان كل فرد من أفراد الجماعة أن يكون حدادا ماهرا ، لأن صناعة الحدادة بما تتطلبه من مهارات خاصة تستلزم انتباهات متواصلة ، وجهدا مستمرا يستغرق نهار الصانع بكامله ، ولا يترك له فراغا للاشتغال - مع بقية الجماعة - بحرث الحقول أو تربية المواشى .

وكان طبيعيا أن تكتسب تلك الطبقة من الصانع المهرة لنفسها وضعا جديدا وميزات خاصة ، وتميش - في الوقت ذاته - على « قاتض » من المواد الغذائية يستبدلونها بما صنعت أيديهم .

وبما كانوا بذلك : الفئة التالية - بعد الفنانين والسحرة - الذين يبيعون على ما أنتجه غيرهم ، دون أن يسهموا مباشرة في إنتاجه (١) .

وهذه النتائج التي استقاها الباحثون من بقايا العصر النحاسي أكثر أهمية وأشد تفنيدا لما يقره الماركسيون .

فها نحن أولاء نرى « قاتضا » تمنحه الجماعة لمن يصنع لها ما لا تستطيع صنعه ، وها نحن نرى « طبقة » في سبيلها إلى التكون ، وهي لم تكون إلا هل أساس من الكفايات والمهارات الخاصة ، ولم تكون نتيجة لاستغلال اقتصادي ، وها نحن نرى أن تلك الطبقة المتميزة لم تكن من السادة الذي يستعبدون الرقيق ، بل كانت أقرب إلى طبقة الفنانين « التكنوقراطيين » في عصرنا الراهن ، تقدم « خبرتها » لمن يطلبها ، وتتقاضى نظير هذه الخبرة أجرا معقولا أو مغالى فيه - أعني أنها « الطبقة » التي يمكن القول بأنها أول الطبقات أو من أوائلها على أقل تقدير - وهي لم تمض على أساس الاستغلال بأي نحو من الأنحاء .

(١) قارن ويلز : معالم تاريخ الإنسانية ص ٢٢٩ ، ٢٣٠ المجلد الأول ، وأيضا تشايلد : ص ٦٧ ، ٦٩

تلى تلك المرحلة المشاعية الابتدائية - في التصور للماركسى -
مرحلة الرق .

والحق أن انتقال المميرة الإنسانية وعبورها من مجتمع بتساوى أفراده
في الحقوق والواجبات ، إلى مجتمع آخر يمتزق فيه بعض الأفراد بعضها :
مسألة ليست بالهينة ولا بالسيرة بأى معيار من المعايير .

فانقلاب الحر إلى عبد مملوك ارتكاز هائل في صميم المكنونة الإنسانية
يلامر له ، ولكن هل يستطيع المرء أن يقتنع بأن مبعث هذا الانقلاب
الأوحد هو استغلال اقتصادى مارسه طبقة من الناس على طبقة أخرى .
ثم انقلب هذا الاستغلال لجأمة إلى الاسترقاق ؟ وهل يكفى المرء بهذا
السبب بظاهرة السطحى هذا ، دون أن يردده إلى أعماق أبعد فورا ، وأبعد
تأثيرا ؟

نقول بداءة إنه من المحال علينا أن نتصور انتقالا من عالم الأحرار
إلى عالم الأرقاء وانقساما في بنية المجتمع بين أسياد وعبيد ، دون أن
نرتد في أول التحليل أو في نهايته إلى « ميراث » خاصة أو « كفايات »
فطرية يقوم عليها الاستغلال الاقتصادى ، فيقوم عليها بعدئذ استرقاق .

ويؤكد المؤرخون مجمعون على أن السبب الأول والأهم في هذا
الانقلاب الحاد هو الحروب التى كانت تشنها القبائل بعضها على بعض ،
ومن ثم يتحول المغلوبون - أو بعضهم - إلى أسرى يهددون بما يؤمرون
به من أعمال يأنف الأحرار من القيام بها .

ولم يكن الأرقاء - فى كثير من الأحوال - ليرضون بسيادة السادة
على أعناقهم ما لم تكن تلك السيادة مصحوبة بقوة فاهرة غالبية تسكبح
ما يمتثل فى نفوسهم من الرغبة فى الحرية ، وتمنعهم من الفسكك من سيادة
سادتهم ، ومن ثم فقد كان (الرق الجماعى) الذى يمارسه الملوك - بما لهم

من سطوة الملك وقوته - هو أكثر أنواع الرق حدوثا ، فكان فراعنة الأسرة الأولى مثلا - كما يحدثنا ويلز - يستخرجون النحاس والفيروز من مناجم سيناء مستخدمين فى ذلك جماعات هائلة من الأرقاء ، كما كانوا يتصيدون الأرقاء من بلاد النوبة ليحصلوا على جيوش جرارة فى حملاتهم الحربية (١) .

فانتقال المحيرة الإنسانية إلى مرحلة الاسترقاق عن طريق الحروب والفتوحات لا يلغى له أن يمر مرورا عابرا كواقعة تاريخية جامدة ، لأنه يبرز لنا - بالدرجة الأولى - دور المميزات الفطرية والفوارق الطبيعية بأقصى ما يتاح لهما من حدود ، وهل نعمة حد أقصى من استلاب الحرب - بل الكيفيرة - بأسرها استلابا كاملا ؟

ولم يكن الاسترقاق - فيما نرى - إلا تعبيراً واقعياً - بل أعلى التعبيرات فبرة - عن دوفرة المميزات والسكفاهات لدى من كتبت لهم الغلبة ، فصاروا رقيقا .

أجل . . قد يكون الدافع ، إلى الحرب وإلى التغالب فى ميدانها دافعا اقتصاديا ، كأن يكون ضيق الرقعة الزراعية أو تناقص كمية الصيد سببا فى شن الحروب والغارات ، وقد تكون النتيجة ، التى تصفر عنها الحرب اقتصادية ، من بهمى الرجوع ، وذلك كأن يستغل المغلوبون ثروات المغلوبين أو أعمالهم البدنية ، لكن لا الدافع ولا النتيجة كلاهما يستلزمان الاسترقاق ، ولاهما بكافيين لأن يقبل الأرقاء هذا الاسترقاق حبا وكرامة ١٢

فلتتابع عصر الرق في الحضارة اليونانية لنرى مركز الرق في النظام الاجتماعي القائم آنذاك ، فـ هل كان الرق في تلك الآونة مرهونا بالحالة الاقتصادية التي كان عليها الرقيق من شظف العيش وراثثة الحال وانعدام الملكية ، وبعبارة أكثر صراحة . . . هل كان الفصيل الأوحد بين الرقيق والسادة — كما تتصور الماركسية — هو الملكية الخاصة التي عدها الأربلون فصاروا رقيقا مملوكا ، وحازها الآخرون فصاروا سادة مالكيين ؟

لقد قامت الحضارة اليونانية في البدء على تمجيد البطولة والابطال ، وغنى عن البيان ما تحفل به الآلياذة والأوديسة مثلا من روايات مسببة عن بطولات امتزج الواقع فيها بالخيال العريض ، وكان المجتمع إذ ذاك يضم طبقات ثلاث ، طبقة النبلاء ممن ينتمون — أو يدعون الانتماء — إلى نسب عريق ذي مجد مؤثل ، وطبقة العامة من الموظفين والكمهنة وغيرهم ، ولم تكن هاتان الطبقتان منفصلتين انفصالا شديدا إحداهما عن الأخرى ، بل كانتا معا تتمتعان بصفى المواطنة والحرية ، ثم الطبقة الدنيا من عمال المزارع وحذاق الصناع وغير حذاقهم ، وهذه الطبقة الأخيرة تتكون في جل أمرها من الأرقاء ، وإلى جانبهم الغرباء ، يعيشون معيشة ضئلا ، وبكدهون شديد الكدح في سبيل القوت .

على أن شظف العيش وراثثة الحال لم تكن قصرا في كثير من الأحيان على أفراد الطبقة الأخيرة بل إن بعض الأثنيين الأحرار كانوا يشاطرونهم الشظف والراثثة ، فاحترف بعض أولئك الأثنيين أنواعا من الفنون والصناعات الآلية التي كان مضطلع بها الأرقاء ، وكانوا — في بعض الأحيان — يعملون كأجراء في المنازل ، وفي المناجم ، وتدل بعض الوثائق التاريخية أن مناجم الفضة في «لوريون» قد عمل فيها الكثير من العمال الأحرار ، كما كان بعضهم لا يأنف كما يقرر Torr من الإشتغال بالتجديف في السفن لقاء

أجر معلوم ، مشاركين الأسمى والارقاء في تلك المهنة الوضيعة - بمقاييس تلك الأيام - على ما فيها من نصب ومشقة .

وبرغم هذا الإشتراك الفعلي في النشاط الاقتصادي ، وإنعدام الملكية الفردية لدى هؤلاء وأولئك ، فقد كانت الفروق والحواجز الاجتماعية التي تفصل بين الفريقين جد هائلة ، فزؤلاء الأحرار الفقراء - برغم فقرهم - مواطنون أحرار ، يتمتعون بحقوق المواطنة والحرية ، أما أولئك الأرقاء الفقراء أيضا فلم يكرؤا يتمتعون بصوت قانوني في أمور الدولة ، بل إن الدولة كانت تضمهم في جنبااتها عن تفضل وتكرم ، برغم أنهم كانوا في الغالب يفوقون الأحرار عددا (١) .

ولقد تعاورت على المدن الأفريقية عدة أنماط من نظم الحكم ، وكان أكثرها لإنشارا في القرن السادس والخامس والرابع ق . م ذلك الشكل المعروف باسم الديمقراطية ، أعنى الحكومة التي تديرها العامة والديومر ، وهى هيئة المواطنيين الأحرار قاطبة .

وكانت تلك الهيئة تستبعد من حقوق المواطنة عدة فئات ، فئة الرقيق ، وفئة العتقاء المحررين ، وفئة الغرباء النازحين ، بل إن الإغريق الذى إنحدرو من أبوين أغريقيين ، ثم إتفق أن نوح أبواه عن المدينه إلى هذه أميال كان يستبعد أحيانا من هداد المواطنين .

ولم يكن أمر المواطنة - بما يستلزمه من حقوق وواجبات - مشروطا بأى ضرب من ضروب الملكية في غالب الأحيان ، وخاصة منذ القرن الخامس ق . م ، فلقد استن المشرع الاثينى المشهور ديميكاس (٥١٠ ق . م)

(١) ويلز نفس المصدر : ص ٢٢٤ ومايلها المجلد الاول ، وأيضا ص ٢٢٠-٢٢٤ المجلد الثانى .

قانونا يقصر حق المواطنة على من يستطيع أن يثبت أنه انحدر من أبوين أثنيين خالصين لحسب، وكان بعض أولئك المواطنين الأحرار الذين قدوة لهم الاشتراك الفعلى فى إدارة مكاليد الحكم من لا يملكون شيئاً من وسائل العيش سوى جهود أيديهم، فكانت الدولة تتكامل لهم — نظير إشتراكهم فى المجالس النيابية وهيئات المحلفين — بدفع بعض المال الذى قد يعرضهم دهن الوقت الذى أضاعوه، وأصبح من المعتاد أن يشارك سفار الصانع والتجار فى مجالس الحكم، وفى التصويت على القرارات الهامة، كالدباغ، وصانع المصاييح، وصانع الآلات الموسيقية (١).

أية فروق ديمقراطية، إذن يمكن أن نقبضها بين ذلك الأثنى ذى النسب الأصيل وبين الرقيق والغريب والنازح ؟ فالديمقراطية الأغريقية — كما أوضح قانون بريكس — لم تجعل صفة المواطنة الحرة قائمة على إستحواذ ملكية خاصة — محددة أو غير محددة — يفتقر بها الحر عن الرقيق أو الغريب، بل جعلتها وقفا على الانحدار من نسل أغريقى خالص لحسب، وبذلك يبدو لنا بجلاء أن الفاصل بين الأحرار والرقيق لم يكن — فى لبابه — فاصلاً إقتصادياً فى المقام الأول، بل كان فاصلاً فى النسب أو إدماء النسب، حتى وإن لم تنتهى الأمر بأن يكون الثراء فى جانب، والفقير المدقع فى جانب آخر، وليس أدل على ذلك من إنتزاع صفة المواطنة عن النازح عن المدينة، ولو انحدر من أصلاب أثينية، لأنه — بنزوحه — قد جعل مسألة النسب مدعاة للشك والارتباب، وبذلك أستبعد من عداد المواطنين الأحرار، وأصبح مساوياً للارقاء والاعتقاء والغرباء فى الحرمان من حق المواطنة.

وليس أدل على ذلك أيضاً — من أن النظام الأغريقى الاجتماعى الذى

(١) نفايد: ص ٢١١، وأيضاً ويلز: ص ٣٢٩ — ٣٣٧ المجلد الثانى.

لم تنزع من الأرقاء حقوق المواطنة وواجباتها ، قد سمح لهم في الوقت ذاته بتولى وظائف رسمية في الشرطة مثلا ، كما أن أجورهم — في ظل هذا النظام — لم تكن في كثير من الأحيان منخفضة إلى حد سيئ ، فقد كان العامل الاثني اليومي — رقيقا أو غير رقيق — يتقاضى أجرا يوميا لا بأس به ، بحيث أن مجموع أجره في مائة وخمسين يوما كان كافيا للحصول على الحد الأدنى لغذائه وللباسه في السنة كلها (١) .

ونفس هذه النظرة — بل أشد منها تزمنا وأكثر إعناتا — كانت تسود الحضارة الرومانية أيضا ، فقد كان النظام الروماني يقوم — في غالب الأمر — باستناد أمور الحكم إلى طبقة أرستقراطية تسودها تقاليد ذات طابع نبيل ، ويقوم إمتيازها على الوضع الذي تتمتع به أسلافها كفاتحين محاربين ، وهذه الطبقة هي طبقة الباتريسيين Patricians ، وفي الجانب الآخر من الهيئة الاجتماعية كانت تقوم طبقة العامة أو البليبيان Plebeians التي تضم الصناع والتجار وصغار الفلاحين ، كما كانت تضم بعض القبائل المجاورة الأقل قوة والاضعف بأسا وشوكة ، وفي أدنى السلم الاجتماعي كانت تقوم طبقة العبيد والغرباء ، ولم يكن حظهم في النظام الروماني بأسعد من حظهم في النظام اليوناني الذي أسلفنا القول فيه .

ولم تكن الريح تجري وخاءا بين الطبقتين اللتين تشكلان هيئة المواطنين الأحرار أعنى النبلاء من جهة ، والعامة من جهة ثانية ، بل إن الصراع الحاد بينهما كان أحد المعالم البارزة في تاريخ الامبراطورية الرومانية .

فلنكم أساء النبلاء لاستغلال إمتيازاتهم السياسية لاستغلالا دنيئا ليجمعوا

الثروات — لا على حساب الاعداء المهزومين فحسب — بل على حساب من يشاركونهم حقوق المواطنة وواجباتها أغنى العامة .

ولكم مارس العامة بدورهم صنوفاً شتى من الضغط على النبلاء ليظفروا منهم بنصب أوفى من خيرات البلاد المفتوحة ، ولكي يغالوا — في الآن نفسه — حفظاً أوفر من العدل الاجتماعى المفقود ، فاستخدموا وسيلة (الانفصال) أو ما يشبه الاضراب العام مرتين ، مهددين باقامة مدينة جديدة على اعلى نهر « التير » ، كما استخدموا أيضاً وسيلة كبيرة الشبه « بالانقلاب » ، وذلك حين انتزع « بينا ستراتوس » — تؤيده جماهير العامة الفقراء — مقابليد تسلطان انزاعاً من أبدى النبلاء .

ومهما يكن من أمر فلقد عاشت جماهير العامة خلال ذلك الصراع ظروفًا اقتصادية بالغة القسوة ، ووقع بعض الافراد فريسة للديون الباهظة . وأهمل البعض مزارعهم واضطروا الى تركها — فى بعض الاحيان — كما راد المرابون الحالة — وما على سوء ، مما اضطر العامة من الاحرار الى النزول الى ميادين الاعمال اليدوية ، لينافسوا — فى اسواق العمالة — جيوش الارقاء . وبذلك ازداد ضرام الثورة ولهب التذمر اشتعالاً ، فأصدرت الدولة — بتأثير بعض المتعقلين المنصفين — قانون الالواح الاثنى عشر (٤٥١ - ٤٥٠ ق . م) الذى يقيم قوعاً من التوازن بين أطراف النزاع ، والذى يعد أساس القانون الرومانى بأسره ، ولكن ذلك القانون لم يمنع الصراع من التجدد حتى غدا تاريخ روما السياسى لا يدور الا حول الثورات ومناهضة الثورات (١) .

فأين كانت طبقة الارقاء خلال تلك الاحداث الحافلة بالافعال وردود الافعال ؟

(١) دوقالد دودلى : حضارة روما ص ٤٤ - ٦٠ الترجمة العربية .

لقد سوى سوء الحالة الاقتصادية بينهم وبين من يكتوون معهم بلهيب الحرمان والفاقة من طبقة العامة ، كما أن اهدادهم قد ازدادت بدرجة كبيرة نتيجة للحملات والفتوحات مما جعلهم يتغفلون بكثرة في مجالات الانتاج الزراعى والصناعى وكان بعضهم يجد أمامه فرصا سانحة لامتلاك الممتلكات الخاصة ، ونفع منهم كتبة وأطباء ومعلمون ، ومديرون المصانع والمزارع التى يمتلكها عليه القوم ، وقد كان باستطاعة هؤلاء - بقرهم - من يملكون أزمة الامور - أن يرتفعوا الى قريب من مصافهم ، وأن يجمعوا ثروات طائلة يملكون بها هم لانفسهم عبيدا ، ولكن شيئا من ذلك لم يحدث ، فقد ظلت قضية النسب أو ادعاء النسب تفكك حائطا شاهقا يفصل بينهم وبين الآخرين ، ولم تترك الدولة هذه القضية رهنا بالذاكرة وحدها ، بل ضبطتها فى سجلات خاصة ، ويلاحظ ويلز هنا أن الجذر Proles ، يعنى النسل أو الذرية ، مما يشير الى أن قيمة العامة « Plebians » كانت فى نظر الدولة تعتمد على تكوينهم « عائلات » خالصة النسب من المواطنين (١) .

ويلاحظ جيبون - فى هذا الصدد أيضا - أنه حتى العتقاء - كانوا محرومين حرمانا صارما من الحقوق المدنية والعسكرية ، بل مهما توفر لابقاء هؤلاء العتقاء من جدارة أو حفظ قد كان ينظر اليهم - كما كان ينظر الى آبائهم - على أنهم غير جديرين بمقاعد البرلمان ، وما كانت - كما يضيف جيبون - بصمات الاصل الوضعى او مثبت الخضوع والاسترقاق تنمى تماما الا فى الجيل الثالث أو الرابع (٢) .

(١) قارن ويلز : ص ٥١٤ - ٥١٩ المجلد الثانى ، وأيضا تشايلد : ص ٢١٢

- ٢١٤ ، ص ٢٦٥

(٢) جيبون : اضمحلال الامبراطورية الرومانية وسقوطها ص ٩١ -

٩٢ - الترجمة العربية .

حقاً ان سوء الحالة الاقتصادية قد دفع هؤلاء الارقاء - كما دفع بالعامّة - الى القيام بشورات ذاتة الصيت في تاريخ الامبراطورية الرومانية ، هددت أحياناً كيائها ، ولكنها ثورات تفتى - في التحليل الاخير - الى اجتماع عوامل الظلم الاجتماعى التى أخذت بخناق هؤلاء العبيد ، كما أخذت بخناق طبقة العامّة ، وكان هؤلاء ثوراتهم ، وكان لأولئك ثوراتهم ، بل إن ثورة العبيد بقيادة سبارتاكوس (٧٣ ق . م) وهى أشهر تلك الثورات قد ضمت - كما يقول المؤرخون - أو شابا شتى من البشر ، فالى جانب المتمردين من الارقاء كان هناك صغار الفلاحين الاحرار وصغار المستأجرين وصغار الصناع ، تجمعت كلها حوا ، سبارتاكوس لا تربط بينها فكرة مشتركة أو رابطة عامة سوى للدعوة الى التفرق من جديد ، وعودة كل متمرّد الى وطنه (١) .

وجامع الامر أن الاساس الاقتصادى البائس لطبقة الارقاء لم يكن فى النظام الرومانى قصراً عليهم وحدهم ، بل شاطرهم فيه أفراد كثيرون من طبقة العامّة ، ومع ذلك فلم تتوحد الطبقتان ولا اجتماعتا ، الا كما تجتمع أخلاط من البشر المتنازعين على صعيد التذمر والثورة ، وسرعان ما اقتضى هذا التوحد الى الشتمات الذى بدأ منه ، والواقع المشهود أن ذلك النظام الرومانى - كما كان النظام اليونانى قبله - قد فرق بين الارقاء ومن سواهم لا بالاساس الاقتصادى كما تزعم الماركسية ، بل بالاصل الوضع ، على حد تعبير جيبون .

• • •

تضافرت على الامبراطورية الرومانية فى آخر عهدها بالبقاء عوامل شتى قوضت السكيان الداخلى لهذه الامبراطورية المترامية الاطراف ، فقد

(١) قارن : دوغالد دودلى : للمصدر السابق ص ١٣٧ وما يليها ، وأيضاً ويلز : ص ١٥٠ المجلد الثانى .

آل زمام الحكم الى طائفة من المترفين السراة ، الذين تنازعوا السلطان ،
وتهاكوا على وسائل الترف والبذخ في الوقت الذي أفلس فيه الاقتصاد
الرومانى على نحو سائر ، وأضحت الاغلبية العظمى من الرعية تعاني شقوة
حادة ، مغلفة بفخامة الامبراطورية الزائفة . وانكسأت تلك الاغلبية الساحقة
على ما هى فيه من كد وبؤس ، لا تبالى بان اعتلى العرش أو تخلى عنه ، بل
لا تحفل بصير الامبراطورية ذاتها أو الدفاع من أجلها .

فلما أن تدفق البرابرة من القبائل الجرمانية والسلافية تدفقا ظافرا على
الامبراطورية وجدوا أنفسهم بازاء دولة مترنة الكيان ، موزقة الاوصال ،
وليس من ريب فى أن عدد البرابرة كان أقل من عدد الرومان لو خف هؤلاء
للمقاومة ونهضوا لها ، ولكنهم لم يقاوموا ولم ينهضوا ، بل ربما وجد عامة
الشعب ومعهم الرقيق — فى الغزو البربرى — ايذانا بغير الحال ، وبفيلهم
قسطا أكبر من الحرية والكرامة الانسانية أكبر مما نالوه منها فى ظلال
الامبراطورية ، ومن ثم فقد انهم عدد كبير من الارقاء والعامة الى البرابرة
فى زحفهم العاتى المظفر .

هنا اذن بدأ ما يسمى « العصر الوسيط » الذى كان « الاقطاع » شارته
المميزة ، وكانت الأرض الزراعية — فى ذلك العصر — هى شكل الثروة
الوحيد ، ومن ثم فقد عمد البرابرة انفتحون الذين كان لهم شرف الانتساب
الى طبقة المحاربين ذوى البأس — الى الانفراد بملكية الأرض ، وتركوا
لسواد السكان العمل فيها لقاء أجر معلوم ، فى حين ارتبط هؤلاء بالأرض ،
بصفتهم طبقة من « الاقنان » أر رقيق الأرض المزارعين بالوراثة .

ولم تكن ثمة حكومة مركزية تقبض على زمام الامور وتهيمن على
مجرياتها ، بل كان السيد الاقطاعى — فى الواقع — أميرا فى ممتلكاته الخاصة
بما عليها ومن عليها ، برغم أنه كان — من الناحية النظرية — تابعا لسيد اقطاعى
أكبر منه قوة وأشد بأسا ، وأصبح الناظر الى أوروبا — فى ذلك العهد — يجد

مؤلفة محليا من آلاف الامارات أو الاقطاعات ، ولا تربط بين تلك الاقطاعات إلا أوصى الصلات وأضعف الروابط .

وكانت الوحدة الاقتصادية والاجتماعية في هذه الامارة الزراعية المقرامية هي ما يسمى «بالاقطاعية» ، Manor ، بينما كان محور هذه الاقطاعية هو الحصن الشاهق الذي يتمركز في وسطها ، والاي كان يسكنه السيد الاقطاعي ويتخذة مقلا لدرء هجمات الأعداء من الطامعين في منتجات الاقطاعية، وتحيط بهذا الحصن من كل جانب الاراضي الزراعية الشاسعة ، وتتشر هناك وهناك أكواخ وضيعة قدرة يماش فيها الفلاحون أحقر العيش (١) .

وأيا ما كان الأمر فقد ارتبط أولئك الفلاحون بالأرض إرتباطا وثيقا ، وكان هؤلاء الفلاحون أنفسهم في بادئ الأمر يحرصون أشد الحرص على هذا الارتباط رغم ما يقتضيه من أعباء تنوء بها كواهلهم ، سواء بدفع الضرائب الباهظة ، أو بخدمة الأرض الخاصة المملوكة لسيد الاقطاعية، ومرد ذلك إلى أن الاقطاعية وقد فرض عليها الفارس الاقطاعي حمايته وسيطرته كانت تمثل الأتقان مظهرة واقية لهم من زحف القهر والضياع في عصر كانت سمته البارزة الفوضى وعدم الاستقرار .

ولعل القارئ قد أدرك من هذا العرض الموجز أن وبقى الأرض لم يكونوا يمتلكون شيئا من الأرض التي يكدحون فيها ، وبالتالي قابض لم أن يتصرفوا فيها ييعا أو شراء ، ومع ذلك فقد كان إرتباطهم بها إرتباطا

(١) فرديناند شيفل : الحضارة الأوروبية في القرون الوسطى وعصر النهضة ص ١٦ - ١٧ ترجمة مفير بعلبكي .

(٨ - الفكر الماركسي)

يمتد طوال الحياة ، ولكن وجد في داخل الاقطاعية ذاتها بعض الملاك
الاحرار الذين يمتلكون مساحات متفاوتة من ارض الاقطاعية ، ولهم
الحربة في بيعها وشراءها ، شريطة أن تكون لديهم القدرة على حمل السلاح
ومشاركة السيد الاقطاعي (الفارس) في الدفاع عن حدود الاقطاعية حين
تدعو إلى ذلك الحاجة .

ولعل القارئ قد أدرك أيضا من هذا العرض الموجز أن الفلاحين
كانوا حريصين أشد الحرص على الارتباط بالارض ، أو بالأحرى بحماية
الفارس الذي يمسح حمايته على الارض ، كما ذكرنا ، فقد كان السؤال الذي
يدور بخاطر الفلاح الذي يفكر في الانعتاق من عبودية الارض هو
« من يتكفل بحمايتي ؟ » هل أصبح مقشرداً متسولاً ؟ ، وعلى ذلك فقد لجأ
كثير من الفلاحين الأحرار إلى كبار الاقطاعيين الفرسان ، وجعلوا من
أنفسهم طواغية رقيقا يعتمدون بحمايتهم (١) .

* * *

فما هي صورة العلاقات الاجتماعية التي تجسد ذلك العصر خير
تجسيد ؟ .

نبادر إلى القول بأن النزرة الجهرية في ذلك العصر هي الشجاعة ، والبسالة
وقوة المراس ، وصلابة الشكيمة ، لقد انزوت صفات النبالة الموروثة ، والمجد
الاثيل ، والمحدد للعريق في زاوية قصية مع أفول شمس الامبراطورية
الرومانية ، وحلت محلها القوة ، والصلابة ، التي يستطيع المرء أن يديهما
في مواجهة الأحداث المدلومة والاضطراب المحدث ، التي تترهب بالناس أينما
إنهموا وحيثما حلوا .

وبهذه الصفات وحدها أضحت « الفروسية » شعار العصر وشارته وشغله

(١) قارن تشايلد : ص ٣٨٧ - ٣٨٨ وأيضا ويلز ص ٦٥٨ مجلد ٦ /

الشاغل ؛ وبهذه الصفات وحدها انقسم المجتمع الأوروبي في ذلك العصر إلى طبقات تحوز إحداها هذه الصفات ، فتحوز معها الأرض والمنعة ، وتفتقر الأخرى إليها فتتقنع من العيش بأشده بؤسا وضنكا ، وحقارة وذلا .

وفي الوقت الذي تبدأ فيه تلك الصفات في الذبول والضعف لدى فارس أوفئة من الفرسان تبدأ فيه ملكيتهم في الانضمحال والزوال ، لسكى تؤول إلى من هم أشد قوة وأكثر بأسا ، ولسكى تكفى تلك الفئة التى غلبت على أمرها بالانزواء في ظل الطبقة الغالبة .

ومن الشواهد على ذلك أن الفارس الاقطاعى لم يكن يعدّ نفسه بازاء من هم أعلى منه في سلم القروسية ، سوى حليف وزميل (١) ولذلك فقد ضعفت روح الانضباط العسكرية لدى فرسان الاقطاع ضعفا باديا ، ونشب بينهم التنافس والتناحر ، حيث كان منطق « القوة » هو الذى يفرض كلمته في نهاية المطاف على أية حال .

ولعل مبعث هذه السمات البارزة التى اصطبغ بها العصر الاقطاعى هو أن اتصاف البرابرة بهذه السمات هو الذى مكنهم من اجتياح الامبراطورية العتيقة وبسط نفوذهم عليها ، وفي مقابل ذلك كان الخنوع والذلة والضعف قد استشرت في كيان الامبراطورية وفي أوصال الأباطرة ، وادينا في هذا العدد وثيقة واضحة الدلالة ، فقد بعث « أتيل » أحد زعماء البرابرة برسالة حادة اللهجة إلى الامبراطور الرمانى (ثيودوسيوس) يقول فيها : « حقا ... إن ثيودوسيوس ينحدر من سلالة نبيلة ، واسكنه ضحى بشرف آبائه ، وهو حينما قبل الجزية انحط بنفسه إلى مرتبة العبيد ، فن العدل اذن أن

(١) سعيد عبد الفتاح عاشور : أوروبا العصور الوسطى ص ٤٦ - ٦٧ -

يقرر الرجل الذي وضعته جدارته في مرتبة أصمى منه ، بدلا من أن يحاول محاولة العبد الأثيم أن يتآمر سرا على سيده (١).

ومن الشواهد الدالة أيضا على غلبة روح القوة، ووحدها على ذلك العصر أن البرابرة أنفسهم لم يبالوا أية مبالاة بالنسب أو المجتد ، بل مدوا أيديهم لكل من تبدو عليه أمارات الاقتدار والبسالة ، وضموها إلى جيوشهم كثيرا من أفراد الشعوب المقهورة ، بل وتزوجوا معها ، ما جعل عددا كبيرا من الأرقاء والعامة — ممن تتوفر فيهم تلك الصفات — ينضمون إلى الجيوش البربرية في غزواتها الظافرة (٢).

فلا تطباع الرئيسي الذي يخرج به المرء من جملة هذه الدلائل التاريخية أن الفرسان لم يكونوا سوى مجموعة من الجنود المؤهلة لاحتراف الحرب ، في زمن لا تنخب فيه ضرام الحرب ، وحتى في الفترات القليلة التي لا تكون فيها حرب حقيقية كان أولئك الفرسان يصطنعون الحرب اصطناعا عن طريق المبارزة ، كيما يبددوا ما يعترهم من ملل ، ويجعلوا دربتهم على الحرب متصلة متجددة .

وفي هذا الجو يصبح على الرجل الحر أن يختار أحد طريقتين ، فاما أن يصبح جنديا محاربا ، واما أن يصبح قنا ، لأنه لا يستطيع أن يبقى بمفرده دون سيد قوى يحميه ويزود عنه ، وفي هذا الجو العاصف المنذر أبدا بالآخطار يصبح من الطبيعي — كما يقول المؤرخ المشهور غيزو — أن تهمر الشعوب بالامتتان والشكر حين تقام الحصون الاقطاعية ، فهي لم تبين عندها ، بل من أجلها ، وكانت هذه الحصون مركزا عاليا يقوم بالحراسة

(٢) ويلز : المجلد الثاني ص ٦٢٢ ، وأيضا جيبون : اضمحلال . ص ٣٧٢

وما يليها ج ٢

(٢) ويلز أيضا : ص ٦٣١ ، ص ٦٥٢ المجلد الثاني

فيه حماة يترصدون العدو، وكانت مستودعا أميناً لمخسولات تلك الشعوب وأموالها، وكانت في حالاب الحرب ملجأ للنساء وأطفالها، لكن الاجيال الحديثة لا تدري ما الخطر؟ ولا ما الحاجة الى النجاة؟

وبعقب جوستاف لوبون فيقول: «اذن فقد كان النظام الاقطاعي، ضرورة في زمن ظهوره، وكانت الخدمات التي يقوم بها تسوغ التكاليف المفروضة مبادلة، وقد جاء زمن انقذ فيه الاقطاع فرنسا التي تخلت عنها السلطة المركزية، ثم جاء زمن نال عاد فيه الاقطاع لا ينفع لغير البنى على الناس، وهذا ما جملة بمقوماته (١)».

فلا يستطيع أحد إذن الا أن يأمل لحال الشقاء البؤس، والعوز والرعب التي كانت تعيش في ظلالها جماهير الاقنان في عصر الاقطاع، ولكن لا يستطيع أحد أن يقبل القول الماركسي بأن مرد تلك الحال: استغلال اقتصادي ينبعث هكذا فجأة، ودون بواعث أخرى تقف وراء ظهوره، وتدفعه إلى أن يعمل عمله، كما تصورت الماركسية الامر ببساطة وفجاجة.

ومن الخلط الهازل والتبسيط المخل أن يقال إن الاساس الاقتصادي هو الذي قسم المجتمع الاوربي في عصر الاقطاع الى طبقتين تستغل احدهما الاخرى، فسا كان الاستغلال الاقتصادي — كما رأينا — النتيجة نالها صنعتها في أساسها الميزات والكفايات الحربية، ولا يحيد من اللجوء إلى تلك الميزات والكفايات لتفسير التاريخ تفسيراً أقرب إلى المعقول، وأدنى إلى طبائع الامور.

ومن الشواهد التي تدل على غلبة روح «القوة» على ذلك للمعصر أن نلقى نظرة فاحصة على وضع الكنيسة، آنئذ، فلا مرأى في أن الكنيسة قد كانت

(١) جوستاف لوبون: فلسفة التاريخ: ص ٧٧ ترجمة عادل زعير

في ذلك العصر ودولة ، بل أقوى بكثير من الامارات الاقطاعية المتنافرة المتنازعة ، لها حكومتها ، واداراتها المستقلة ، وحصاتها التي تعفيها من الضرائب بل لها — هي ذاتها — ضرائب مفروضة على الدول والاقطاعات .

ولم يكن في الامر غرابة آنذاك ، ففي تلك الفترة المبكرة من العصر الوسيط كانت الفوضى تضررت اطلالها في أرجاء اوربا ، وكانت الدول ، ما تزال في دور التشكوين ، ومن ثم فلم تكن هناك سلطة أقوى من سلطة الكنيسة التي احتفظت بتناسكها وسط مجتمع يتحرك فيه كل شيء ، بل إن الامر قد تعدى بالكنيسة دور المساواة بالدول ، فاستشرفت إلى أن تكون دولة الدول ، بحيث يدين الملوك والاباطرة قاطبة بعروشهم للبابا الذي يتوجه عليها ، ويستطيع — لو أراد — تنحيهم عنها .

وكان دهر يجورى السابع (١٠٧٣-١٠٨٥) واحدا من أصلب البابوات جهودا في هذا المضمار . إذ جهد في أن يرغم الامبراطورية وما تحويه من اقطاعات على الاعتراف للبابوية بالهيمنة على السلطين الدينية والزمنية معا .

وكان للبابوات — بشكل عام — أسلحة نفادة في هذا الصراع ، فقد علمت الكنيسة — بادی الامر — على أن تجتذب لحظيرتها جمافل الفزاة البرابرة عن طريق التبشير ، كما أنها — أعني الكنيسة — قد اجتذبت اليها حشودا غفيرة من الرهبان المتطوعين — كالفرنسيسكان ، والدومينكان ، يقبعون البابا ، ويتصلون به مباشرة ، مما قبض للبابوات المتعاقبين د جيوشا من الاتباع المتصلين بهم مباشرة ، والمنبئين في أطراف العالم المسيحي بأمره (١) .

ولولا تلك السطوة الباطشة — بوسائلها المتعددة والمتنوعة — لما استطاعت الكنيسة أن تتمكن من بسط نفوذها على ذلك العصر المائج المضطرب ، ولما استطاعت أن تكون « القوة » الواعية التي يحسب حسابها في موازين

العصر ، بل إن تلك السطوة الباطشة كانت تنقلب في كثير من الأحيان إلى تشكيل رهيب بمن تحدته نفسه بالخروج عن دائرة هذه السطوة ، حتى أن البابا د أنوسنت الثالث ، قد شن حرباً صليبية عاتية ضد فرق الهرطقة ، هصفت بهم عصفاً مدمراً ، ثم أنشأت الكنيسة ما سعى الديوان التفتيش ايفحص صرائر المشتبه في مروهم أدنى مروق عن مبادئ الكنيسة ، واستطاع هذا الديوان ، وعما كنه المنتشرة في أرجاء العالم المسيحي أن يخضب الأرض بالدم وأن يكون أداة من أدوات القمع والعسف طبقت شهرتها الأرجاء والأفاق .
وأكبر اليقين أن الكنيسة لو وقفت عند حدود الموقف الديني وحده لاتعداه ، وكرست جهدها حول مجموعة من المعتقدات والطقوس الكنسية ، لما كان لها هذا الدور الرهيب اجتماعياً وحربياً ؛ وما أحداث الحروب الصليبية بعيدة عن الازدهان ، ولكنها غاصت الى أعقق الاعماق في لجة هذا العصر المائج ، ودخلت طرفاً يناجز بقية الاطراف في معركة السطوة والسيطرة ، وذهب رجالها إلى أنهي الحدود استمناذا وترفا وسوء استعمال للسطوة والسلطة ، وأضحوا أغنى الطبقات وأقواها وأجزلها احتراماً ، وأكثرها — في الآن نفسه — فساداً وانحرافاً .

فلقد بان لنا اذن أن « القوة » هي منطق ذلك العصر ، وليس الاستغلال الاقتصادي سوى نتيجة تابعة ، وأداة في يده القوة ، العاتية التي تحرك الموازين .

وان تعجب فمعجب ما يفعله ماركس حين يفسر « القوة » تفسير اقتصادياً فيقول : ان القوة هي المولدة لكل مجتمع قديم أخذ في العمل ، ولكن القوة هي أيضا عامل اقتصادي ، (١) .

فهذه القولة تنطوي — كما يتضح لكل ذي بصير — على خلط متعمد بين الحدود ، قصد به قائلها نوعاً من التعمية اللفظية الواضحة ، فالقوة —

بلا مرأ — «نتج» عائد اقتصادياً، وهى على هذا النحو عامل له «نتائج» وثمراته، الاقتصادية؛ «القوة» التى كان يقسح بها فرسان الاقطاع مثلاً أدت عليهم زماماً اقتصادياً لا ينكر، «قوة» التى يدفع بها العمال منا كهم فى أى عصر من العصور نتج لهم عائد اقتصادياً بلا ريب، لكن هذا لا يعنى أن القوة — بأى مفهوم قسواء — «عامل اقتصادى» إذ بين هذا المعنى وبين سلفه بون شاسع وفارق بعيد يفصل بين الحق بتامه، وبين الباطل بتامه.

وإذا أردت وضوحاً فى التعبير فإن «القوة» — بأى مفاهيمها — ليست عاملاً «بعبته» و«مصدره» هو الاقتصاد، بل مبعثه ومصدره الأساسى هو الإنسان، بما حوته به الأقدار من ميزات وخصائص وكفايات متفاوتة فى أفرادها تفاوتاً بعيداً.

وهذا التفاوت فى الميزات والخصائص وكفايات هو مصدر تفاوت «القوى» فى عائداتها الاقتصادية بين طائفة وطائفة، بل بين فرد وفرد من أفراد طائفة واحدة.

القوة — باليقين الجازم — ليست عاملاً اقتصادى الجذور، بل هى — فى المقام الأول — عامل إلهى، الجذور، بكل مآثره الإنسانية من تفاوت فى الميزات، واختلاف فى القدرات، قبل الأساس الاقتصادى وبعبده.

• • •

ما لبثت أوربا أن ضاقت ذرعاً بتكاليف السيادة التى فرضتها على جماهيرها القوي المدينة التى امتاكت مؤهلات القوة ومسوغات الهيمنة، سواء من الإقطاعيين أو رجال الكنيسة، ونما لدى الفرد الأوروبى إحساس حاد بضرورة التغيير وحتمية انقلاب الأوضاع.

لو كان المآل، وهى محور هذا التغيير، ونواة ذلك الانقلاب، فقد تجسدت فى «المدينة» جهود متضافرة لرجال عقدوا العزم على التحرر والانتقاء،

وإذا كان الإقطاع والكفيسة قد اعتمدا في بسط سطرنهما على رسوم النشاط الزراعى وسيادته المطلقة في السهول وفي الوديان ، فلا جرم أن يقبـل ذلك النشاط الزراعى على يدى سكان المدن ، البورجوازيين ، إلى نشاط تجارى وصناعى معاً ، وأن يقرم ذلك النشاط في المدينة ، التى هى بسيلها إلى التكون ، وفي هذه المدن بدء العصر البورجوازى ، لكى يجد نفسه مدفوعاً إلى الانتقاص من السيادةين الإقطاعية والكفيسة معاً بطرق وأساليب عدة .

ولا غرو أن يبدأ العصر البورجوازى حركته بإطراح القيود التى فرضتها السيادةتان ، فى فجر هذا العصر ظهر مبدأ المطالبة بالحكم الذاتى ، نزوعاً إلى تقرير نوع من الإستقلالٍ عنهما معاً ، وأمكن للبورجوازية بعد فترة من الزمن أن تنتزع البراءات والعهود من النبلاء انتزاعاً ، كما أمكن لبعض المدن — وخاصة — فى ألمانيا وإيطاليا — أن تصبح « جمهوريات » حرة منفصلة تماماً عن الدولة الإقطاعية التى ظهرت فى وسطها ، كما حاول سكان المدن (البورجوازيون) أن يحيطوا استقلالهم بسياج محسوس ، تأكيداً له وحماية لبقائه ، فأقيمت الأسوار الهائلة التى تحيط بتخوم المدينة وتفصلها عما عداها .

وتابع العصر البورجوازى حركته صوب إطراح القيود ، فاستبدل النشاط التجارى والصناعى بالنشاط الزراعى ، وكان طبعها أن تؤمن الحركة التجارية لنفسها المسالك والطرق عبر شعاب أوروبا ودروبها ، وتمثل هذا فى وجود قانون دولى قام على التجربة ثم أنضجته الأيام ، يكفل للتجارة حرية الحركة والأمن ، ويضمن للتجار قسطاً من الإطمئنان حينما كانوا يحوسون خلال الديار للبيع والشراء .

ثم تابع ذلك العصر أيضاً حركته فى إطراح القيود ، حين استبدل النقابة بالحصن الإقطاعى ، فكانت النقابة هى الحلقة المضربة الحية داخل المدينة ،

وحين اتسعت المبادلات التجارية بين الشرق والغرب كان على تجار الغرب أن يقدموا بضائع مقابلة لما يستوردونه من بضائع الشرق، فدعت الحاجة داخل المدن إلى نوع من التعاون والتكاتف بين طوائف التجار وطوائف الصناع، الذين التأم عقد في إطار « النقابة »، وصرعان ما آلت السيادة في المدينة إلى النقابات، التي غدت قوة سياسية واجتماعية إلى جانب قوتها الاقتصادية.

ولئن كانت الشعوب الأوروبية قد أحست بضرورة التغيير وشدة استئصالها إليه، إلا أن هذا التغيير لم يكن زلزالا عنيفا بدلت به الأرض غير الأرض في لحظة خاطفة من عمر الزمان، بل كان تطورا بطيئا وتيدا الخطى استغرق في نموه قرونا متطاولة.

فلم تكن طبقة الفرسان ورجال الكنيسة لتتخلى عن مكانتها العتيقة سلميا وطوعا، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فلم يكن هم الحركة البورجوازية في المقام الأول متجها إلى التنازع السلطة من يد، ووضعها في يد أخرى؛ بل كان اهتمامها منصبا على تأمين تجارتها وحمايتها ورواجها، فإذا ضمن القبلاء ورجال الكهنوت ذلك فلا ضير في قبول سلطتهم ومسائرهم وهادتهم على نحو مؤقت.

والواقع أن المدن — في طورها الباكر — قد لجأت فعلا إلى مساندة هذه القوى العتيقة، وعقدت معها اتفاقيات عملية، كان القصد منها التوفيق بين مصالح الجميع، بل لقد نجحت بعض المدن في إقامة نوع من الانسجام القائم على تبادل المنافع مع النظام الإقطاعي السائد، كان من نتائجه — كما يقول شيفل — قيام توازن غير مألوف بين مختلف القوى والطبقات التي تواف المجمع، (١).

وفي الوقت الذي كان التطور البطيء يخطو فيه خطوات ظافرة إلى الأمام

(١) شيفل: المصدر السابق، ص ٤٣ وما يليها.

كانت المعتقدات، والآداب، والعلوم، والفنون، توجه هذه الخطوات وتستقيض
العزائم وتمذراعيها إلى التراث الكلاسيكي اليوناني، لتستلم ما فيه من تعبير
ذاتي لشعوب ناشطة، كل ذلك بمنجاة عن قساطر الكهنوت وسطوة الكنيسة،
وتمثل هذا الاتجاه، لدى د بترارك، بشكل أساسي، ثم لدى رينيه من
أصحاب النزعة الانسانية Humanism التي أجهزت على القيود الكنسية
البالية، واضطرت الكنيسة صاغرة أن تنزل من علياء كبرياتها لكي تبحث
عن د توفيق، أو د تفليق، يتيح نوعا من اللقاء بين الفلسفة اليونانية —
بوثيقها البارزة — وبين المسيحية التي انتهت إليها تلك الكنيسة، وذلك
على يد د نوماس الأكويني، كما بدأ رواد الثقافة الحديثة يطرحون
اللاتينية — لغة الفكر والدين والأدب في العصور الوسطى — ويقبلون
عل الكتابة باللغات القومية، لغات الحياة الواقعية إذ ذاك، وخاصة بعد
اختراع الطباعة في القرن الرابع عشر الميلادي، واستطاع كوبرنيكوس أن
يحطم القداسة التي أضفتها الكنيسة على النظرية البطليموسية بحيث جعلها
دهامة من دعائم الدين، فأعلن كوبرنيكوس على الملأ أن الشمس —
لا الأرض كما قروا نظرية بطليموس — هي المركز الذي تدور حوله
السيارات والكواكب،

استغرق هذا كله من عمر أوربا زهاء قرون ثلاثة (١٠٠٠ — ١٣٠٠
بعد الميلاد) وأضحى واضحا ملموسا — خلال تلك القرون وبعد إنهزامها
— أن التوازن والانسجام الذي قام بين البورجوازية والقطاع قد استنفد
كل قواه، وأن النظامين — القطاعي والكنسي — لم يعودا صالحين
للبقاء، بعد أن طفق كيل الشعوب من بلوائهما وضرائهما .

وفي النصف الثاني من القرن الرابع عشر تم اكتشاف البارود لأول
مرة، فكان لاكتشافه صدى بليء في تحسين أساليب القتال، وفي اصطناع
الدفع والبندقية، الذين نسخا بالتدريج وسائل القتال التقليدية، التي كانت
أثيرة لدى فرسان العصور الوسطى، وفقدت الحصون والقلاع كل أهمية

لها في الحياة الأوربية ، بعد أن فقد النظام الاقطاعي نفسه كل مقومات وجوده في هذه الحياة .

حدث هذا التطور في نفس الوقت الذي نما فيه نظام جديد يعتمد في أساسه على « الملكية المركزية » ، وكان هذا النظام ذا منفعة متبادلة للملوك الذين يتسلمون سدة الحكم فيه من جهة ، وللبورجوازيين أنفسهم من جهة أخرى .

فالبورجوازيون كانوا في أشد الحاجة إلى سلطة مركزية تفشر السلام والأمن — اللازمين للتجارة — في ربوع البلاد والمدن المجاورة ، بدلا من للنظام الاقطاعي القائم على نبلاء متصارعين لا تخمد بينهم أوار الحرب إلا لتضرم مرة أخرى .

والملوك أنفسهم كانوا يحتاجون إلى قوة شابة ناشئة تدعم سلطتهم المركزية ، وتقاصرهم ضد النبلاء ، وتقدم لهم المال اللازم لتجهيز الجيوش .

وكان من الطبيعي لهاتين القوتين الخلفيتين أن تصطنعا سلاح البارود الجديد كأسلوب حربي من وسائل عدة لدك أسوار الحصون والقلاع الاقطاعية الحصينة ، تمهيدا للإجهاز على النظام الاقطاعي ذاته ، وهو بلفظ أنقاضه الأخيرة .

• • •

فإذا نرى في هذه الصورة السريعة للمعصر البورجوازي الذي شهد تغيير وجه الحياة الأوربية ؟

إننا نرى منذ البدايات الأولى لهذا المعصر ، بزوغ نجم الحرية الفردية ، وأقول نجم المصطلح الجماعي ممثلا في النبلاء ورجال الكنيسة . فلقد ضاقت جماهير الناس بتكاليف السيادة التي فرضها هؤلاء وأولئك البالغ الضيق .

فإذا كان النشاط الاقتصادي الزراعى هو الذى مكن لهؤلاء وأولئك من التسلط على رقاب الناس ومصادرم وأرزاقهم فلينتقل النشاط الاقتصادي إلى المجالين التجارى والمناعى حيث لا يتاح لهم فيه تسلط ولا سلطان.

وإذا كانت الديمقراطية، هى محور هذا التسلط وبؤرته فليتحول الناس إلى وحدة أخرى أكثر ديمقراطية وأوسع حرية، وهى « المدينة ».

وإذا كانت القلاع والحصون هى العرين الذى يمسك فيه القبلاء بقبضة المصائر والأرزاق فليتنقوض تلك الحصون والقلاع بالبارود أو بالمنجنيق، أو بغير البارود أو بالمنجنيق، أو حتى بالأيدي والأظافر !!

وما كان المذهب الإنسانى إلا تعبيراً جهيراً عن هذه الحرية الفردية الناشطة فى مجال الأدب والفن، وما كانت محاولة توماس الاكوينى فى أن يفسح داخل الفكر المسيحى مجالاً للعقل، إلا تقديراً لهذه الحرية، واعترافاً بها، وإقراراً بحقيقتها فى تفسير المسيحية ذاتها تفسيراً عقلياً فردياً.

والواقع أنك كلما اقتربت اقتراباً كافياً من أحد ميادين النهضة الأوربية فى ذلك العصر لترى ما يضطرب فيه تجلى لك أن رواد كل الميادين وطلاتها الأولى آخذون — على حد تعبير شيفل — فى تحرير أنفسهم من أصفاء الماضى ليستهدفوا تعبيراً أوفى وأكمل عن ذاتهم الفردية (١).

* * *

لقد علمتنا التجربة دائماً أن ردود الأفعال يسكون لها من القوة قدر مساو — وإن كان فى الاتجاه المضاد — لما تحتويه الأفعال ذاتها، وهذا ما حدث ههنا تماماً؛ فقد طمس النظام الاقطاعى — بكنيستته ونبلائته — كل أثر للحرية فى نفس الانسان الأوربى، وإذا بالحرية الفردية تنطلق

(١) شيفل: المصدر السابق ص ٩٤ وما يليها.

من عقالها بنفس القوة في العصر البورجوازي ، تدمر السدود والحواجز ، وتنتقل في تيار جارف لا يولى على شيء .

ونجمت عن ذلك الانطلاق العاق للحرية الفردية نتائج أخلاقية بالغة الانحراف ، فقد جنت النزعة الفردية إلى منح كل فرد : كل فرصة متاحة لابرار ذاته دون احتفال بمصلحة الجماعة ، أو أكثرات بمتطلباتها ، وأصبح « المعيار » الفردي هو المعيار الأوحده ، وأضحى من الحق للفرد أن يقفز درجات السلم ، دون أن تبدر منه أدنى التفاتة إلى من دقت أعناقهم من قفزاته التي لا تولى على شيء ، وأمسى المجتمع لا يسأل الناجح في المضمار المادى « كيف » ، حقق نجاحه ؟ وهل كانت وسائله لبلوغ هذا النجاح مشروعة أو غير مشروعة ؟ .

ثم ظهر كتاب « الأمير » لمكيافيللى (١٤٦٩ - ١٥٢٧) تعبيراً انتهازياً صارخاً عن الروح الفردية لهذا العصر البورجوازي ، وطلافاً باننا لارجمة فيه بين الاخلاق ، وبين الواقع الأوربي المشهود .

والحق أننا نرى في هذا العصر — بروحه الفردية الصارخة — تجسيدا لمأساة الإنسان الأوربي الذي تتجاذبه أطراف النهايات القصوى ، فاما قسائط لا يصيبه فيه حرية الفرد ، واما حرية تقضى تماماً على روح الجماعة ومتطلباتها .

ثم إننا نرى في هذا العصر — المادى المظهر — « فكرة » الحرية الفردية ، وقد انتشت بها العقول ، واختمرت بها الافئدة ، وما كانت رؤوس الأموال التجارية ، ولا المصانع التي بدأت تتزايد وتتضخم ، ولا البارود ولا الطباعة إلا « وسائل » أو « أساليب » معينة ، ارتدت روح ذلك العصر لتصل بها إلى وجهتها المبتغاة .

وأكبر اليقين أن روح تلك العصر لو وجدت في هذه الأساليب أوفى
بمعضها ما يعطلها عن بلوغ غايتها لا طرحها ، ولا بتدهت أساليب أخرى
تصرع بها نحو تلك للغاية .

ولكن الماركسية - كالعهد بها - تقصرهما على السطح الاقتصادي
البيادي للعين ، وتتخذ منه محوراً ومرتكزاً ، فيتوه منها المصدر والمغبع ،
بين الركائز الحاشدة من التفصيلات والتفريعات .

الفصل الخامس

الرأسمالية ونقائضها في النظرية الماركسية

الحرية الفردية وتعميم القيود — إتساع
الهوة بين الواقع الاوربي وبين الاخلاق
(الفيزيوقراط — مالتس — ريكاردو)
— الظروف التي لمع فيها كارل ماركس —
التراوح بين حرية الفرد وحرية المجموع —
الماركسية ورد الفعل — تجريد الملكية الخاصة
من صندها التاريخي والواقعي (الاستلاب —
التراكم — القيمة الفائضة) — لإنهيار النظام
الرأسمالي (نظرية الأزمات — التركز)
— ديكتاتورية البروليتاريا وإدعاه
الديمقراطية — المجتمع اللا طبق والانساني.

أية وجهة يمكن أن يوايها الإنسان الاوربي الفاضل نوا من عقول القيود
النفال ، والمفتون بنفوة الحرية الفردية الفامرة أشد الفتون سوى أن يحب
حتى إزالة من كأس هذه الحرية ويبلغ منها منتهى مقتهاها ؟ .

هكذا كان الانسان الاوربي منذ بداية عصر الرأسمالية التجارية ،
ذلك العصر الذي كانت شكاياته وآلامه تربة خصبة لعدد من المذاهب
ذات الشيات المتباينة ، ومن بينها المذهب الماركسي .

لقد كانت النقابة تجسد في بواكير العصر البورجوازي — كما المحدثا

من قبل — مؤسسة قامت لحماية أفراد الصناع والتجار البسطاء من جهة، ولحماية المستهلكين من جهة أخرى، فأمدت النقابة أسواق المدينة بسلع سليمة ذات أمان معتدلة، كما أنها أزالحت الوسطاء الذين كانوا يعشرون على عملية التبادل التجاري الخاصة، دون أن يشاركوا بأنفسهم في إنتاج شيء مما يتبادلونه البائعون والمشتركون، فطلبت من منتجي السلع أن يعرضوها مباشرة في حوانيتها ليبتاعها من يبتغيها بدأ بيد.

ولكن «النقابة» — بصورتها هذه — ما لبثت أن أضحت قيدا يحد من انطلاق النشاط التجاري الفردي الذي يتنافى إلى الربح السريع، والذي لا يطبق صبرا على ممارسة الانتاج للبائعين الجدد على النحو الذي تفرضه النقابة، وبدأ التجار والصناع بضيقون ذروها بالقيود والنقابة التي نشأت في بادئ الأمر للحفاظ على مصالحهم، وأصبحو على اقتناع بأنهم يستلهمون لو أمالقت أيديهم من تلك القيود أن ينفذوا الدرجات تفرا إلى ثراء أعرض، وغنى أوسع.

وأسهمت الحروب العالمية في فتح أبواب التصدير التجاري الواسع الذي على مصاريحها والتصدير التجاري بحاجة — وبخاصة في تلك الاونة — إلى قدر كبير من المخاطرة والمبادرة والجسارة من تجار يقبلون أن يضعوا أموالهم كلها في مشروعات واسعة الانق وفيرة الانتاج، ولكنها مأهولة بالمخاوف ومعرضة للضباب الكامل.

وقليلون بطبيعة الحال وخاصة من التجار — من توانيهم الجرأة لاصولك هذا الطريق المحفوف بالمخاوف، ولكن المكاسب والارباح المتفارة كانت من الضخامة بحيث تتكافأ مع ضخامة المخاطر المتوقعة.

وهكذا انبعث من بين سواد التجار فئة قليلة العدد — ولا بد أن تكون هكذا — من التجار والرأسماليين الذين أدركت عليهم مشروعات التصدير (٩ — الفكر الماركسي)

التجارى الطموح ثروات هائلة جعلتهم يصعدون خدعم للرفاق القدامى من أهل الحرف وأصحاب الحوانيت ، أولئك الذين لا يزالون بخطون خطاهم الوئيدة داخل قيود النقابات وفي اطارها العتيق .

ولئن كانت تلك القلة من التجار قد بدأت تمارس نشاطاتها في صورة فردية ، غير أن روح المغامرة الفردية التى أخذت تفتشر على نحو صريع قد دفعت تلك القلة ومن استهوتهم أرباحها الى الاشتراك والتعاون من أجل تمويل مشروعات أضخم حجما وأكثر طموحا ، فنشأت الشركات المساهمة فى البنديفة وفلورنسا لنمويل رحلة تصدير واحدة فى بادى الامر ، ثم ما لبثت أن اتخذت شكلا ثابتا مستقرا ، وصاحب هذا الاستقرار والثبات اتساع دائرة أعمالها ، فقد كانت تلك الاعمال فى البداية مقصورة على الاعمال التجارية وحدها ، ولكنها تجاوزتها الى الاعمال المصرفية والنقدية التى ما كان يمكن لتجارة واسعة مرامية أن تقوم بدونها ، وقد استطاعت الشركات الفلورنسية أن تبلغ بامكانات العمل المصرفى أعلى الدرجات ، وأن يكون لها فروع مصرفية فى جميع انحاء اوربا تقريبا .

فى غمرة هذا النجاح الذى أصابته الرأسمالية الناشئة دب الهرم فى أوصال النقابة ، وأسست النقابة مقابليد التجارة الى أيدي أولئك الرأسماليين الجدد الذين عمدوا الى التعاقد مع المنتجين الفرديين على شراء انتاجهم المصنوى بكامله ، على أن يقوم أولئك الرأسماليون بتصديره لحسابهم مباشرة ، وهكذا ترصرع دور الوسطى ، التجارى من جديد ، حتى غدت صفهة الاقشة فى فلورنسا مركزة فى أيدي حفنة من الرأسماليين الوسطاء الذين لا ينتجرون من تلك الاقشة ياردة واحدة ، وحدث نفس الشيء فى بلجيكا ثم فى إنجلترا (١) .

(١) جورج سول : المذاهب الاقتصادية الكبرى ص ٢٩ - ٣١ .

وأىضا شيفل : المصدر السابق ص ١٠٨ - ١١٣

ويبدو أن مصير الانسان الاوربي — كما المعنا من قبل — قد قضى عليه بأن تتقاذفه نهايات الاطراف القصوى بلا عدل أو هوينى ... فإذا ينتظر المرء من أناس قد استيقظوا من سبات هميق ، ومن تسلط وان على أرواقهم ومصائرهم ردحا طويلا من الزمن لكي يروا الثروة تنهال انهبالا بعد حرمان طويل الامد ؟ .

ماذا ينتظر من هؤلاء العطشى — وقد انفصلت كياناتهم الباطنية عن حمود الاخلاق — سوى أن يعبوا من الثروات ما استطاعوا الى ذلك سبيلا ؟ .

وهكذا كان من الطبيعي أن يظهر ما يسمى فى التاريخ الاقتصادى الاوربي ما يسمى بالنظام المزدنى ، الذى يقوم على مسئلة مبدئية قوامها أن الهدف الاساسى للسياسة القومية هو جمع المعادن واكتناز الذهب والفضة بأية وسيلة متاحة ، وأن يكتب الايطالى د أنطونيو سيرا ، (١٥٨٠ — ١٦٥٠) بحثا شهيرا عن د الاسباب التى تؤدى الى توفير الذهب والفضة فى الممالك التى لا معادن بها ، وأن يكتب الانجليزى د توماس من ، (١٥٧١ — ١٦٤١) مدافعا عن شركة الهند الشرقية البريطانية — باعتبار أنها وسيلة لزيادة الثروة المعدنية .

وهكذا ايضا أصبحت السياسة التجارية هى محور الاهتمام لدى الفرد ولدى الدولة — أى بمجموع الشعب — على حد سواء . فانقلبَت الدولة تاجرا لا يختلف عن التاجر الفرد فى السلوك التجارى بما يستلزمه من ألوان المنافسة وضروب الاحتكار ، تلك التى مارسها الدولة ببراعة واقتدار لا يستطيعهما التاجر الفرد ، وكلتا الحالتين مكفولتان بالحرية الفردية التى أطلقت لهما كل الأعنة ، وفتحت لهما كل الابواب .

ومنذ هذه اللحظات الحاسمة بدأت الهوة بين الواقع الاوربي والاخلاق تزداد اتساعا واقتراقا ، وأصبحت الشكاية ميسم الحياة الاوربية الرأسمالية ، وحلت لعنات البؤس والفقاء معها حيثما حلت ، فى داخل بلادها أو خارجها .

فى داخل اوربا تحول عمل العاملين إلى أداة من أدوات زيادة الربح ووفوته وصرعته ، وأصبح التركيز كله على عملية التصدير للخارج لا على الاستهلاك المحلى ، وأضحت الاجور من الزيادة بحيث لا تزيد عما يحفظ أود العامل ولا يزيد ، فى الوقت الذى انقرط فيه عقد النقابات بمظلمتها الواقية ، فإذا ما اطلت البطالة برأسها الرهيب ، عد ذلك — وبالألمى — خيرا وفيرا ، لأن الاجور حينئذ لا بد أن تميل إلى الانخفاض ولم تكن هناك ساعات عمل محددة ؛ بل كان الرجال — ومعهم نساؤهم وأطفالهم — يكسحون سحابة النهار ، ولا يقتاتون الا الفتات ، ولا يكتبون الا بالخرق البالية .

اما العمل الزراعى فقد توارى عن الساحة مادام لا يمثل — فى الاقتصاد القوى — وسيلة مباشرة من وسائل اكتناز الثروة ، وأمسست مهمته محصورة فى توفير الغذاء الرخيص لسواد العمال بتكاليف زهيدة ، حتى لا يؤثر ارتفاع ثمن الغذاء فى ارتفاع الاجور مما يمثل عبئا على كاهل الدولة التاجرة ، وعلى كواهل حفنة الرأسماليين فيها ؛ بل ان كثيرا من الاراضى الزراعية فى انجلترا قد تحولت من الزراعة الى مراعى لتربية الاغنام ذات الصوت الكثيف اللازم لصناعة الاقشة الصوفية اللازمة للتصدير ؛ مما جعل سكان الريف من المزارعين يهرعون إلى المدن ، ويزيدون الاجور انخفاضا على انخفاض ، أو تعلقهم بد التشرذم والفاقة والنسول فى كثير من الاحيان .

أما في خارج أوروبا فقد نشطت حركة الاستعمار بحثاً عن أسواق جديدة وعن مواد خام أرخص سعراً، فضلاً عن استخدام أهل المستعمرات لتنمية ثروات المستعمرين، إلى غير ذلك من رزائل ومظالم ربما كنا نحن أحرار بها وأكثر إحساساً بفتائجها وأبعادها.

وجاء الطبيعيون أو الفيزيوقراط، كما يحاولوا عبثاً أن يعيدوا إلى الواقع الأوربي قسطاً من توازنه المفقود مع الأخلاق، ويرتدوا بأبناء جيلهم إلى شيء من النصفة والقصد والاعتدال، ويقودوا حملة الدفاع عن السكادحين، ومحاولات التخفيف من فداحة الظلم الاجتماعي الراجح على كواهلهم المجردة، كما أنهم أيضاً نادوا بالعودة ظهرياً إلى النشاط الزراعي الذي توارى عن الأنظار في غمرة الزهو التجاري والصناعي، باعتبار أن الأرض وحدها هي الثروة الوحيدة التي تغل فائضاً أكثر مما أنفق فيها.

بيد أن المبدأ الأصيل الذي دافع عنه الفيزيوقراط هو المبدأ الشهير مدعه يعمل، دعه يمر، فالعالم يسير من تلقاء نفسه، وهو مبدأ يدعم الحرية الفردية إلى حدودها القصوى، ومن ثم فإن هؤلاء الفيزيوقراط لم يلبسوا صميم المشكلة من الرواية الأخلاقية، إذ أن هذا المبدأ — بإطلاقه — لا يفعل سوى أن يلجأ في الأفراد دافع التنافس إلى غير حدوده، دون أن يحيط هذا التنافس بالإطار الأخلاقي الذي يكبح جماحه إن جمح، بل إن الفيزيوقراط قد أمعنوا في هذا المضمار إلى الحد الذي جعلوا فيه هذا التنافس مكفولاً كفاً مطلقاً بحماية الدولة، فن الغريب — كما يقول جورج سول (١) حقاً — أن الطبيعيين قد اتهموا إلى نظرية في الملكية المطلقة، إذ ما دام للناس لايسرون — في حياتهم العملية — وفق هذه

(١) جورج سول: المصدر السابق ص ٥٧ — ٥٨ وما يليها.

الحرية التنافسية الملتزمة بقانون الطبيعة فلا مناص من أن يكون هناك من يضطرهم إلى التزامها اضطراراً .

وهذا المنطق تسربت إلى أفكار الفيزيوقراط روح العصر اللاحقة صوب الثروة باعتبارها المعيار المطلق لقيمة الفرد والمجتمعات جميعاً ، كما أنهم — وبالسخرية المفارقة — قد ضحوا بالحرية السياسية ، وقدموها كبش فداء رخيصاً على مذبح الحرية الاقتصادية ، فأخطأوا الطريق القويم إلى الحريتين معاً ، ^(١) ولقد شهدت بدايات القرن العشرين تجربة تطبيقية قريبة الشبه من نظرية الفيزيوقراط ، وذلك من خلال النظم الفاشية التي اعترفت للفرد بحريته الاقتصادية ، ثم أنكرت عليه كل حق في الحرية السياسية وكان الفشل هو مصيرها المحتوم .

ثم جاء مالتس (١٧٦٦ — ١٨٣٤) في فترة بدأت فيها الصناعات الآلية تحمل على استحياء محل العمال اليدويين ، ولاحق بواذر الأزمات في الأفق ، من كساد وبطالة وفقرهما ، وينشر مالتس كتابه (مقال في مبدأ السكان) لكي يقرر به مبدأ تزايد السكان وفقاً لمتوالية هندسية ، بينما تزداد موارد الغذاء وفقاً لمتوالية عددية ، ولكي يقرر به كذلك ماسمى « بالقانون الحديدي للأجور » ، كما المعنا إلى ذلك في فصل سابق .

ولئن كان مالتس قد أصاب في وصف المشكلات الحادة التي يعاني منها البائسون السكادحون ، إلا أن علاجه لتلك المشكلات كان علاجاً كسبياً — كما أسلفنا القول — بحيث أن مالتس قد قرر أن تقديم المجتمع لأي نوع من العون أو الإحسان إلى الأحرى العاجزة عن إعالة نفسها : عمل مرفوض أخلاقياً في حد ذاته ، لأنه إحسان يدل على « قصر النظر » ولا يعدو أن

(١) د / هيسي هيدو : دراسات في الاقتصاد السياسي ص ١٨ — ٧٢

يكون مسكناً يزيد من حدة المرض ولا يقوم باستئصاله، (١) ١١

ثم جاء ريكاردو (١٧٧٢ — ١٨٢٤) لكي يتناول القانون الحديدي للأجور مرة أخرى، ويجعل منه نظاماً متأسكاً، مؤكداً ما سبق أن أكدته مالتس من أن أجور العمال لا يمكن أن تعلق فوق المستوى اللازم للحفاظ على حياتهم، وهكذا أصبح العامل وصاحب رأس المال غريمان لا التقاء بين مصالحهما البتة، وأضحى التفاهت في الدخول بين أعلى الثراء وأدنى الخصاسة أمراً طبيعياً لا يمكن تجنبه، وأمسست العدالة والمساواة أطيافاً لا وجود لها البتة إلا في خيالات الحالمين.

والمتتبع لمسار الفكر الاقتصادي الأوروبي — على النحو الموجز الذي عرضناه — يلاحظ على الفور ذلك التراوح بين النقائص بأطرافها القصوى، فلئن كانت تلك الثلة من الاقتصاديين الذين استعرضنا أفكارهم قد تابعت خطى الحركة الاقتصادية القائمة وعدوانها السافر على حقوق الطبقة السكادحة، فإن ثلة أخرى من الاقتصاديين قد اضاعت برد الفعل وذهبت إلى طرف النقيض الأقصى بلا هوادة أو أناة.

حقاً إن هذه الثلة الأخيرة قد نددت بالاستغلال وكشفت عن سوءاته، ولكن هاملاً واحداً من بين عوامل الاستغلال العديدة هو الذي استقطب كل اهتمامها، فرأت فيه وحده مسكن الداء وموطن العلة، وأضى به مبدأ الملكية الفردية.

وإذا كان هذا المبدأ بهذه المثابة قالمعلاج الذي لا علاج سواه — عند هذه الثلة — هو تدميره تدميراً، والقضاء على كل آثاره القضاء المبرم، فبذلك وحده — عند — بقضى أيضاً على كل مظاهر البؤس والشقاء، والظلم والحيف، بلا تردد أو رجعة.

فيظهر - من هذه الشئ - جان حاك روسو ليعلم أن الملكية الفردية « سرقة » لابد من استرجاعها من « أرقها » ، وأن الميراث حق مفتصب ، فالعمل - وهو مصدر الثروة - يموت بموت صاحبه ولا تنتقل ثمرته إلى غيره .

ثم يظهر أصحاب الاشتراكية الطوباوية الذين يحسدون أئین الطبقات الكادحة في شكل مجتمعات خيالية ، تخلو تماما من كل أثر للملكية الخاصة .

وهكذا سير خطى الإنسان الأوربي على الطريق الفاتك حتى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، وفي نفس الزمن تسير خطى الصناعة صوب استخدام قوة البخار على نطاق واسع ، وصوب التوسع في تطوير الانتاج الآلى الضخم ، وينشأ فراغ هائل (١) ، يتصل في اتساع الهوة التي تحول دون ترابط الجماعة الإنسانية ، سواء داخل المصنع الواحد ، أو داخل المدينة ذات المصانع المتعددة ، أو داخل الهيكل الاجتماعى بأكمله .

فوحداً الإنتاج الآلى تزعج - بالتدريج السريع - المصانع اليدوية ودور الشغل ، الصغيرة عن طريقها ، وفي داخل المصانع الآلية ذاتها ينفصل العاملون في عالمهم المغلق الذى تستغرقهم مشكلاته ومطالبه ، وينفصل أصحابها أيضا في عالمهم المغلق بمشكلاته ومطالبه المختلفة ، فأولئك العمال مثقلون بمطالبهم في « الرمتى وإقامة الأود » ، وهم يرون بأعينهم أن العمل قد أصبح سلعاً تباع وتشتري في سوق المرض والطلب . ويرون دقاتهم من المنعطلين يقدون إلى أبواب المصانع خفايا ويعودون خفايا ، ويرون كذلك كيف تهدر كرامة الأدميين ، وكيف تتفاوت المستويات بين أفراد المجتمع

(١) قارن عيسى عبده : دراسات في الاقتصاد السياسى ص ٤٧ - ٥٣

الواحد بين الاكتظاظ المفرط والخصاصة المصدمة .

أما هؤلاء المساكين أصحاب المصانع فليس لهم من هم إلا تنمية الإنتاج ووفرة العائدات ، ولو أهدرت دون ذلك حقوق ، وجماعت دونه بطون .

وكان من الحتم اللازم أن تنتهي تلك الحال إلى موجات عارمة من القلاقل والحرائق والاضطرابات ، والاجتماعات والمقالات الثائرة . وأن تقتشر المذاهب الفوضوية في أوساط الحركات العمالية انتشار النار في الهشيم ؛ وفي مثل هذه الظروف المضطربة الهوجاء لابد أن تروج دواهي الجروح والجروح ، وتجد من الثائرين آذاقا صاغية لاوقت لديها لروية أوأناة ، فداهية الجروح والهدم ههنا أقوى الدواهي وأكثرها استجابة واصغاء وطراعية بلامراء .

* * *

في هذه الظروف المواتية بلمع نجم كارل ماركس ، فتتألف جمعية سرية دولية تطلق على نفسها د عصبة الدول ، ثم يخيل إليها أن الفرصة قد أصبحت سانحة أمام جماهير العمال للقضاء على مستغليهم ، فتعلن الثورة في فرنسا والمانيا عام ١٨٤٨ ، وتطلب من كارل ماركس ، ومن صفيه انجلز أن يكتبوا البيان الشيوعي ، لإلهاباً لتلك الغضبة العارمة الهوجاء ، فيكتبانه ليعلنا للثائرين أنهم لن يفقدوا — من جراء الثورة — سوى أعلا لهم ، فليس لهم ما يفقدونه غيرها .

والذي يهمنا - في أول خطوة - أن نلاحظ أن سوء الحال وشطط العيش والكساد والبطالة قد أخذت بمخناق سواد العمال الكادحين ، وهذا مالا مرية فيه .

ولكن ثمة تساؤلا لابد من التريث عنده قليلا - في هذا الموقف الهائج الذي لا تريث فيه - لم كانت تلك الحال البئيسة الحاطمة وقفا على ذلك

العصر ، في تلك السنة ، في هذه الظروف ؟ أو أن رحلة الإنسان الأوروبي -
عبر الأزمان والعصور المتعاقبة منذ استعمر ضناها - لم تخل ساعة من نها من
ظروف أشد بؤسا وأكثر اعناتا ، وأحط انتهاك لحياة الأدميين وكرامتهم ؟

إن الماركسيين ليشاطروننا الحق الثاني من هذا التساؤل ، ويشاطروننا
أيضا أن تلك الظروف قد دفعت جماهير الناس في أوروبا - منذ عهد الرق إلى
عهد الانقطاع إلى عهد البورجوازية - إلى المطالبة بالحقوق ، والمساواة في
المعدل الاجتماعي ، فلماذا ارتفع صوت الشكاية في القرن التاسع عشر ارتفاعا
لم يبلغه من قبل ؟ ولماذا استيقظ العلية من أصحاب رؤوس الأموال على
هذا الصوت الجدير بصك مسامهم ، وبضطرم إلى إقامة ضروب شتى من
التوازن ، ليتداركوا بها زمام الأمر ، متنازعين - طوعا أو كرها - عن بعض
أرباحهم ومكاسبهم ؟ بل لماذا بدأت أحوال تلك الطبقة الكادحة - التي لم
تشهد الانصاف قبلا - في التحسن بدرجات متتالية ملحوظة . حتى وصلت
طلانها عام ١٩٠٦ إلى مقاعد النواب في مجلس العموم البريطاني ، وهو
سدة التقاليد المتينة ، وأكثر السلطات التشريعية استمساكا بالقديم ،
وثباتا عليه ؟ .

لأجواب على هذا كله إلهى الماركسيين إلا أن « الوعي الطبقي » يصل
متأخرا وذلك حين « يبسط » ههنا العلاقة بين الأسباب ومسبباتها ،
فيصبح حل الأمر ممكنا في نهاية الأمر (١) .

إن « الوعي الطبقي » - كما أسلفنا في فصل سابق - يتحدد لدى الماركسيين
بملاقات الإنتاج ، أي بأسلوب الملكية السائد في المجتمع .

فل تزدنا الماركسية - بتفسيرها هذا - أن ننفي عن الإنسان - في كل
مراحل تاريخه المتطاولة منذ وجد الاستغلال على عهد الرق حتى أوائل

القرن التاسع عشر، أن نفى عنه معرفته و البسيطة ، بمن يستغله ، وبالأصابع
والعوامل التي تمكن هذا المستغل من ممارسة استغلاله ؟ .

أتريدنا الماركسية أن نعتقد أن الإنسان - خلال تلك العصور المتطاولة
— كان خلوا من أية ملكة عاقلة تبصره بمستغليه ، وبمواقعهم في السكبان
الاجتماعى ، وبعوامل استغلالهم له ، وبطرائق انتزاع هذه العوامل ، ثم
تحويلها لصالحه ؟ .

لا جرم أن هذا افتئات على الحقيقة ، وعلى الملكة العاقلة في الإنسان على
سواء ، كلا . . بل أن فمائل الحيوانات الغشوم لتهتدى بالفريضة ، ووحدها
إلى أعدائها وتنفادى المزالق والاشراك التي تنصب لها ، ولو أتيح لتلك
الحيوانات ما أتيح لبنى الإنسان من ملكات عاقلة ، لاستطاعت أن تتخذ
لخصمها من الخطأ ، المتبصرة ما تنقض به على أعدائها ، و د تنزع ، منهم
أساليب السيطرة ووسائلها !!

فأى جواب إذن على هذا التساؤل الذى طرحناه ؟

إذا عدنا القهقرى قليلا إلى البدايات الأولى لعصر البور حوازية فسنجد
كما سبق منا القول - أن الحرية الفردية كانت هى ميسم ذلك العصر ، وقد
أدت تلك الحرية الفردية - كما رأينا أيضا - إلى نوع من القضاء على نفسها
بنفسها ، إذ ضاق نطاق تلك الحرية الفردية ، وأصبح قهرا على أفراد
معدودين امتلكوا - بتلك الحرية ذاتها - وسائل الإنتاج ، وحجبوها
عن سواهم من جبهة المواطنين المعدمين .

ومن هنا فإن القرن التاسع عشر قد شاهد - فى الأنظمة الاشتراكية
المتقلبة - محاولة لا يطاق هذه الحرية وبمعها من وقادها مرة أخرى ،
ولكن فى صورة مختلفة تستهدف بسط رداء تلك الحرية على مجموع الناس ،
بدلا من استحواس بعضهم على كل أطرافه .

هذا البسط - الذى كان محور اهتمام تلك الاشراف كيات - يسقط -
ويا للأسف - دور الفرد من الحساب ، السكى يجعل حريته خيطا فردا فى
نسج الحرية الجماعية ذى الخيوط المتشابكة التى لا تحصى عددا .

فجميع الناس - وقد عرفوا حقوق الافراد كاملة وروادافريقا من
مواطنيهم لا يفترون عنهم بدعوى « النفس » أو امتياز « القوة » يتمتعون
بتلك الحقوق على تمامها ، بينما هم يشقون ويكدون ويفتقدون أبسط تلك
الحقوق - لا يد أن يكونوا أشد شعورا بالحرمان ، وأصرح إلى المطالبة
بالمساواة والعدالة والنصفة ، ولو دمرت دون ذلك مصانع وأضرمت
حرائق !!

إنها الحاجة إلى الحرية مرة أخرى . . . ولكن فى رداء جديد يشترك
فى ارتدائه « الكل الكثير » ، لا البعض القليل .

هذا هو التفسير الذى لا نجد أقرب منه لاقاء الضوء على تلك الفترة
المدممة الحافلة بالاحداث ، ولعل من الأدلة الناصعة على ما نقول أن زصد
مسار الحركة العمالية فى إنجلترا ، تلك التى تنبأ لها كارل ماركس عام ١٨٧٩
أن تكون أقرب مثالا إلى الثورة ، وأقرب زمانا إلى إقتراب الأوضاع
وأبلولة الملكية إلى البروليتاريا ، نظرا لأن الصناعة الآلية الكبيرة أكتف
تقدما فيها .

فالحركة العمالية الإنجليزية تعتبر من أولى الحركات التى ظفرت بقدر
وافر من « الحرية » منذ احتل ممثلوها مقاعد النواب فى مجلس العموم
البريطانى كما أشرقا منذ قليل ، ثم توالى نجاح العمال الإنجليز فى تحقيق
اشتراكيتهن الفايية حين تدخلت الدولة فى إدارة الهيكل الاقتصادى
بصور متعددة ، وكان الهدف الأول من هذا التدخل أن لا تقتصر الملكية
على بضعة أفراد قلائل ، بل يمتد رواقها لتشمل عددا كاثرا من أفرام

الجمعية متكاملين داخل هيئة أو مؤسسة لها شخصيتها المستقلة ، فأصبحت كثير من الأعمال الاقتصادية الهامة ذات للنشاط الواسع إلى هيئات أو مجالس بلدية ، واتسع نطاق التأمين ليشمل بعض المصارف وبعض صناعات الصلب ومؤسسات الطاقة الكهربائية وغيرها .

فالصناعات الكبرى إذن كانت تتقدم في إنجلترا تقدما حثيثا ، وبالمثل وفي نفس الوقت كانت الحرية الجماعية تكتسب لنفسها كل يوم أرضا جديدة .

وعلى عكس ما توقع ماركس ظلت إنجلترا أبعد بلدان القارة الأوروبية عن الثورة ، بل حتى عن مجرد التفكير في الثورة .

ولسنا هنا بصدد الحديث عن اخفاق النبوءة الماركسية الخاصة بإنجلترا وتفنيد الواقع المشهود لها ، بل نحن هنا لكي نتخذ من هذا الواقع المشهود دلالة بارزة على أن الطبقة المضرومة الحقوق سرعان ماتهم أذنبها عن داهي الثورة حين تجد أن حقوقها في الحرية والمساواة قد ردت إليها بصورة أو بأخرى .

ولذلك فقد انتشرت في إنجلترا - بانتشار التقدم الصناعي - دعوات الإصلاح السلمي الذي تقوم على اشتراك العمال في المجالس النيابية ، وتحويل كل التعويل - لا على الثورة أو الانقلاب - بل على التحول السلمي من حال الاستغلال إلى حال المساواة ، كما استطاع الراديكاليون - وعلى رأسهم جيرمي بنتام - أن يحققوا كثيرا من الإصلاحات السلمية التي ردت إلى الطبقة العاملة كثيرا من حقوقها ، كقانون التعليم ، وحق التصويت العام ، وقانون الإصلاح النيابي وغيرها من القوانين الإصلاحية (١) .

وفي المقابل كانت روسيا لاتزال تخب في عهد الاقطاع ، ولم يكن لها في المضمار الصناعي شأو أو شأن ، وظل الفلاحون السكادحون فيها

(١) جورج سول : المصدر السابق ص ٨٩ وما يليها .

يرزحون تحت نير العلاقات الانتاجية الزراعية المتخلفة عن خطى النشاط الاقتصادى الصناعى فى بقية أرجاء القارة ، وبرغم هذا التخلف من دور الصناعة الأولى ، فضلا عن دور الصناعة الكبرى فقد ثارت فيها ثورة الفتنة ، واضطرم فيها لهيب الثورة اضطراما عاتيا أنى على العرش القيصرى من القواعد .

ولسنا هنا أيضاً بصدد الحديث عن اخفاق النبوءة الماركسية مرة أخرى حيث تنبأ ماركس أن أكثر البلدان استجابة لداعى الثورة هى أكثرها تقدماً فى دور الصناعة الكبرى ؛ بل نحن هنا لكي نتخذ من هذا الواقع المشهود أيضاً دلالة على أن الحاجة إلى الحرية فى روسيا القيصرية كانت أشد إلحاحاً ، وأن هضم الحقوق — كل الحقوق — كان أشد اعتاقاً ، وسرعان ما اشتعل ضرام الثورة الروسية حتى أطاح بقياصرة آل رومانوف بفعل القوة المسلحة التى تهاوى تحت أقدامها العرش التليد .

فلم تقربث الثورة الروسية — وهى التطبيق الماركسى الأكبر — حتى باتت عليها الدور الصناعى المتقدم ، الذى جعله ماركس بوقعة الثورة ، ولم تفتقر الجماهير الروسية « الماركسية » حتى تنطبق عليها الشروط الماركسية للثورة ، فتعبر دور الإقطاع الزراعى إلى دور الاستغلال الرأسمالى كما كان يخطط ماركس ويدبر ، بل ثارت دون مبالاة بشروط ماركس ، لكي تثبت للتاريخ أن الثورة ليس مصدرها الاستغلال الاقتصادى على النحو الذى خطه ماركس — بل لأن حقوقها فى الحرية قد هضمت . فى الوقت الذى أضحت المطالبة بالحقوق بدعة العصر الرائجة وشارته المميزة .

وهكذا كان التطبيق الماركسى الأكبر — وبالسخرية المفارقة — « غير ماركسى » ، المنشأ ١١ .

فإذا رأى كارل ماركس تشخيصاً لأدواء الرأسمالية ؟ وما موقع تشخيصه هذا من جهة الدوافع والأسباب والمؤثرات العامة فى هذا العصر ؟

لقد كانت النقطة الجوهرية التي أثارت ثائرة ماركس هي قيام الرأسمالية — بكل ما توضح به من استغلال وقهر — على محرر الملكية الخاصة ، ومن ثم فقد ذهب به تطرف الإنسان الأوربي — الذي ألعنا إليه كثيراً فيما سلف — إلى طرف النقيض الأقصى .

وكان من الطبيعي أن تدور كل أفكار ماركس في مادته التاريخية حول نقاط عدة ، تلتقي كلها عند الملكية الخاصة التي لا بديل عند الماركسيين عن تدميرها والقضاء عليها قضاءً مبرماً .

فأولى تلك النقاط : هي تعرية الملكية الخاصة من كل سند لها في التاريخ الواقع ، وتجريدها من كل حق أو مشروعية .

وثانية تلك النقاط : هي حتمية إنبهار تلك الملكية الخاصة من قواعدها .

وثالثتها : وصف ما تؤول إليه الحال بعد إنبهارها مباشرة .

ثم أخيراً : وصف الغاية النهائية التي ترفو إليها النظرية على المدى البعيد .

ونقول بداءة — وقبل الدخول في التفاصيل — إن الفكر الماركسي بكل ما أصابه من نجاح تطبيقي في بعض أركان القارة الأوربية وغيرها — لا يزيد عن كونه لونا من ألوان التطرف الأوربي ، اتخذ سمته ، النظرية ، العلمية الراسخة القواعد ؛ مع أن رد الفعل — كما سنرى — يتخلل لحمته وسداه ، ويطبع كل حرف من حروفه بلون الدم الأحمر القاني .

على أن الرأسمالية التي صبت عليها الماركسية شواظ هجومها المتقد إن هي — في صميمها — إلا عرض بخارجي لاضطرابات أكثر عمقا وأبعد غورا في كيان الإنسان الأوربي ، أساسه ومصدره ضرب من الافلاس الروحي الذي دمر التوازن بين الفرد والمجتمع . وأنجب د صراعا ، بين

الطرفين ؛ فلا يقدر لأحدهما أن يفوز إلا باندحار الآخر ، ولا يقدر لأحدهما أن يكسب إلا بخسارة الآخر .

ومع ماركس يتدفع الإنسان الأوروبي — في حياردود الأفعال — إلى دورة أخرى من دورات الصراع ، تثار للجماعة من الفرد ، وتنتصر لها مفه — باعتبار أنهما تقيضان ليس بينهما التقاء ، والفرد والجماعة هما الخاسران معاً عندما ينجلي النفع المثار عن ميدان الحرب ١١

فنحن حين نقول فكر ماركس المادى التاريخى — بما يضح به من الحقد والاضيقنة على الملكية الخاصة التى هى محور النظام الرأسمالى — فلا نريد طبيعة الحال دفاعاً عن الرأسمالية ، أو تبريراً لما لا يمكن تهديره من بلوائها وضرائها ، بل كل ما نريده هو أن نرى بوضوح : كيف انتهى التطرف الإنسانى فى رد الفعل — لدى ماركس — إلى الافتئات على الحقيقة فى بعض الأحيان ، وإلى تزيف أبعادها ، والافضاء عن شواهد ثابتة أحياناً أخرى ، ثم لنبين أيضاً أن الملكية الخاصة لم تكن هى مصدر الشر الأوحده ؛ بل أن مصدر الشر الأوحده كان فى طوية الإنسان ، فمال الملكية — خاصة أو عامة — سوى « وسيلة » تصطبغ بما تنطوى عليه الطوايا والنفوس من خير وشر ، أو عدل وظلم ، أو استقامة وانحراف .

• • •

حين يحاول ماركس تعرية الملكية الخاصة من سندها التاريخى الواقعى يجد التزاماً عليه أن يستعرض مراحل التاريخ — التى استعرضناها معه فى فصل سابق — لىكى يصل منها إلى نتيجة واحدة ، مؤداهما أن علاقات الإنتاج أو أسلوب الملكية السائد هو الذى أدى إلى إنقسام المجتمعات إلى طبقتين ، يختلف موقعهما من علاقات الإنتاج ، فإحدهما تمتلك وسائل الإنتاج من آلات وأدوات وأموال ، وبملكيتها لوسائل الإنتاج تتمكن من إستغلال الطبقة الأخرى ، ومن إمتصاص جهدها ، فى حين أن الطبقة

الأخرى هذه لا تملك شيئاً من وسائل الإنتاج، فيقع عليهم - بانعدام الملكية - عبء الاستغلال والامتصاص .

ولسنا بحاجة هنا أن نردد ما سبق أن قررناه في الفصل السابق — من أن (حوزة الملكية) لم تكن هي الأساس الأصيل الذي لا أساس وراءه في إنقسام تلك المجتمعات إلى طبقات ، فقد رأينا سيادة امتيازات (النسب) أو (دعوى النسب) في إحدى هذه المراحل ، ثم سيادة حامل (القوة) ، و (صلاحية الحكمة) في مرحلة ثانية ، ثم سيادة حامل (الحرية الفردية) في مرحلة ثالثة ، وغنى عن البيان أنها جميعاً ليست أساساً إقتصادياً ، حتى وإن أتيح لها بعدئذ (وسائل) الثروة والملكية والاكتناز ، أعنى أن (الأساس الإقتصادى) لم يكن سوى (أداة) فى يدى (أسس) أخرى .

وحين ينتهى ماركس إلى الملكية الخاصة فى مرحلة الرأسمالية — التى نحن بصدددها الآن — يقرر أن سمّة ظواهر عديدة تميزها ، فأحدى تلك الظواهر يتمثل فيما دماه ماركس (الاستلاب) أو الاختراب Alaiation ، ويعنى به أن وسائل الإنتاج قد (استلبت) أو انفصلت عن القوى البشرية المنتجة ، أو عما يدعوه (قوى الإنتاج) ؛ فانفصل العمال عن ملكية المصانع أو الآلات التى يمارسون فيها عملهم ، ثم استحوذ الرأسماليون — غير المنتجين عليها ... فما الذى أدى إلى هذا الاستلاب ؟ .

يجيب ماركس بأن مبعث هذا الاستلاب هو (التراكم) الأولى لرأس المال فى يدى حفنة من الرأسماليين ، فما الذى أدى إلى هذا (التراكم) بطوره ؟ .

هنا يلجأ ماركس إلى عدة تفسيرات ، فالتراكم — مرة — قد قام على أكتاف نفر من الإقطاعيين الذين حولوا مزارعهم إلى مراعى للماشية ذات الصفوف المكثفة اللازم لصناعة الأقمشة الصوفية ، والتراكم — مرة (١٠ — الفكر الماركسى)

أخرى — قد نشأ من إكتشاف الذهب والفضة ، وتحويل الهندود الحر إلى أرقاء (١) .

وأكبر اليقين أن ماركس قد اكتفى من (التفسير) الصحيح لهذا التراكم ببعض ظواهره المعارضة التي تحتاج — هي الأخرى — إلى (تفسير) ؛ فلا بد للمرء أن يسأل بحق وصدق .. (كيف) تمكن هؤلاء الاقطاعيون ، ومكتشفوا المادن والمسترقون عما فعلوا ؟ وهل تنازل لهم الآخرون عن أراضيهم أو عن معادنها أو حرياتهم حبا وكرامة ؟

لقد كان التفسير الأدنى إلى القبول ، والذي لا يخرج عن دائرة الاقتصاد أيضا أن يقال إن فئة قليلة من التجار في البواكير الأولى لعصر البرجوازية قد دفعها الطموح والأمل العربي في الثروة الطائلة التي يمكنزجها ببلاد الشرق إلى المجازفة بأموالها ، والمخاطرة في اقتحام حقل التصدير التجاري الخصب الوفير ؛ مما أدر عليها — كما رأينا في الفصل السابق — من الثروات الهائلة ما شيدت به مصانعها الضخمة .

ولكن ماركس لو قال بذلك لفتح الباب أمام كفايات وميزات أخرى كالجرأة والجسارة والمغامرة والمخاطرة ، وكلها تمتد بجذورها إلى طبيعة الإنسان قبل ضرورات الاقتصاد .

وظاهرة أخرى يتميز بها العصر الرأسمالي لدى ماركس : وربما كانت أكثر أهمية في بناء المذهب كله ، وأعني بها استلاب « قيمة العمل » من نفسه ، وذلك عن طريق ما أطلق عليه « القيمة الفائضة *surplus value* » وتقوم القيمة الفائضة على مبدأ أساسي ، هو أن « العمل » هو مصدر القيمة الأوحد ، أي أن القيمة الاقتصادية لسلعة ما إنما يقدر بمقدار ما بذل فيها من عمل .

(١) كارل ماركس : رأس المال . ج ٣ ، ق ٢ ص ١٠٥٠ — ١٠٥٥

ومن الجدير بالذكر في هذا الصدد أن هذا المبدأ الأخير قد ساد في
هوار الفكر الاقتصادي منذ آدم سميث (١٧٢٣ - ١٧٩٠) فعنده أن
المقايضة أو المتاجرة هي الصفة الملازمة التي تميز الإنسان عن بقية أنواع
الحيوان ، فلم يحدث قط — كما يقول سميث — أن شوهد كلب يجري عملية
تبادل عادلة متعمدة مع كلب آخر حول قطعة من العظم !!

ومن ثم فقد حلل سميث عملية المقايضة ، وانتهى من تحليله إلى أن
القيمة الحقيقية للسلعتين المتبادلتين — في عملية المقايضة — هي مقدار
ما بذله كل من المتقايضين في سلعته من مجهود . يجيده كلاهما في سلعته هذه
ولا يجيده في الأخرى .

فالكسب الناتج من عملية المقايضة كما ينتهي سميث — مصدره أن كلا
المتقايضين لا يستطيع أن يفتج سلعة الأخرى في نفس الزمن وب نفس الجودة ،
فكلاهما إذن قد نال « الكسب » حينما « عمل » ، فيما يتقنه ، فوفر بمجهود
الأخر ووقته .

ومن هنا يخلص سميث إلى نتيجة هامة وهي أن « القيمة الحقيقية »
السلعة المتبادلة لا تتوقف فحسب على ما بذل فيها من « ساعات العمل » ، بل
تتوقف أيضا على درجة « حدة العمل » وعلى مدى التدريب والمهارة التي
يتمتع بهما صانع السلعة .

على أنه حين تطور عملية المقايضة السلعية المباشرة إلى مبادلة بالنقود
تفترق تلك الكمية النقدية أو « القيمة النقدية » أو « الثمن » ، أو « القيمة
الاسمية » عن تلك القيمة الحقيقية القائمة على العمل وحده وذلك بفعل
عامل « الندرة » أو « العرض والطلب » .

فقد يحدث أحيانا أن يرغب طالب السلعة على الكمية المتوفرة منها
والمعرضة في السوق ، مما ينجم عنه أن يرتفع « ثمن » السلعة عن « قيمتها »
وفي هذا يمكن « ربح » المنتج ، وسرعان ما يجتذب هذا الربح منتجين آخرين

ينافس بعضهم بعضاً ، فيدخل إلى الميدان « عمل » جديد ، ورؤوس أموال جديدة ، وهذا يؤدي في نهاية الأمر — إلى خفض « ثمن » السلعة عن « قيمتها الحقيقية » ، أما حينما تتوازن كفتا العرض والطلب فهنا فقط يتجه « الثمن » إلى أن يكون مساوياً « للقيمة » .

وملاحظة أخرى لها مغزاها — فيما نحن بصدده — أبقاها سميث ، وتتلخص في أن من مصلحة المستهلكين أن يدخر أحد صناع السلعة جزءاً من « الربح » ، المتاح له ، ثم يعود فيستثمره كرأس مال ، وذلك كما يتسنى له أن يزيد من تطور الآلات ويسير تقدمها الحديث ، فبذلك تنخفض « قيمة » السلعة وتزداد أيضاً جودتها ، وهذا في مصلحة المستهلك بطبيعة الحال .

ومن ثم فإن من الطبيعي أن لا تقول « القيمة الحقيقية » للسلعة بكاملها إلى يد العامل المنتج ، طالما كان من الضروري اقتطاع جانب من « الثمن » لكي يتحول إلى « ربح » ، يمكن استثماره في تطوير الآلات ، ومن ثم في خفض ثمن السلعة وزيادة جودتها ، أي أن الأرباح التي تؤول إلى أصحاب المصانع أمر ضروري — في نظر سميث — لاقتراف الإنتاج وتطوره .

فتجميع رؤوس الأموال إذن مؤد بالضرورة إلى ازدياد انتاجية الشعب وزيادة تطوره الصناعي ، ولا تفتن أن هذا التجميع معناه انخفاض أجر للعامل ، بل بالعكس — كما يقرر ذلك سميث — فإن هذا التجميع مؤد بالضرورة أيضاً إلى ازدياد الأجور الحقيقية للعمال .

وبناء على هذا التحليل يلاحظ سميث وجود علاقة طردية بين التطور الصناعي وبين زيادة الأجور في إنجلترا ، وكذلك بين الانحطاط الصناعي وزهادة تلك الأجور في الهند والصين وغيرهما .

ثم جاء ريكاردو ، فأخذ أيضا بنظرية القيمة المقدرة بالعقل ، إلا أنه أضاف إلى سلفه سميت إضافات ذات أهمية ، « فعمل ، العامل الذي يقابل القيمة ، ليس — عند ريكاردو — « عملاء معلقا في الفراغ ، بل يدخل في تقديره « نفقة العيش ، التي تعتمد بصفة رئيسية على « ثمن ، الغذاء وغيره من منتجات الزراعة ، فارتفاع « ثمن ، المحصولات الزراعية اذن يترتب عليه لا محالة ارتفاع في تقدير « قيمة ، العمل ، ثم في تقدير الأجر الذي يستأهله صاحب العمل .

فالرأسمالي أو صاحب رأس المال مضطر حاليته إلى أن يزيد من أجور العمال حين يرتفع ثمن الغذاء ، وذلك حتى تصل الأجور إلى الحد الذي يوازي ارتفاع ثمن الغذاء ، وإلا هلك العمال جوعا ، وهلك انتاجهم بهلاكهم .

وهذا الرأسمالي من جهة ثانية لا يستطيع أن يضيف تلك الزيادة التي اضطر إليها على « ثمن ، السلعة الذي يتقاضاه من مستهلكيها ، لأن تحديد أثمان السلع مرتبط بعامل آخر ، هو عامل المنافسة الذي يستلزم خفض الأسعار لا زيادتها .

كما أن شيئا آخر — في تقدير سميث — لابد من أخذه في الحسبان عند تقدير « العمل ، الذي يقابل القيمة ، ألا وهو « نفقة العمل ، أي رأس المال اللازم لإقامة المباني والآلات (١) .

ولقد قبل كارل ماركس عبور هذه الأفكار ونواتها الأساسية ، أعني تقدير « القيمة ، بالعمل ، ولكنه أضاف إلى ذلك أن العمل يجب أن يكون

(١) قارن جورج مول : ص ٦٤ — ٧٢ وأيضا ص ٧٨ — ٩٠ المصدر

السابق . وعيسى عبده ص ٢٤ — ٢٨ المصدر السابق أيضا .

ضروريا من الوجهة الاجتماعية ، أى أن يكون ذا نفع لفرد ما ، كما أن القيمة الحقيقية للسلعة تقدر بكمية العمل اللازم لإنتاجها ، وفي المتوسط ، وهذا المتوسط هو ما أطلق عليه ماركس : « الساعة الاجتماعية » .

فالشيء المنتج : سلعة تقدر بكمية « العمل » ، و « العمل » — ذاته — سلعة تقدر — بدورها — بكمية « العمل » اللازم لإنتاجها من ما كل وملبس . ويمكن وغير ذلك ، لنفرض مثلا أنه يكفي أن يعمل العامل نصف يوم لإنتاج الحد الأدنى من ما كاه وملبسه ومسكنه ، ولكن صاحب رأس المال لا يكتفى من العامل بنصف اليوم هذا ، ثم يمنحه أجره ، بل يصر على أن يعمل العامل طوال اليوم ، وبذلك يحتزن صاحب رأس المال لنفسه هذا « الفائض » ويحتفظ به لنفسه ، وبهذا يقرأ كم لديه رأس المال الذى يستخدمه في شراء الآلات جديدة تضاعف من إنتاجية العامل وتزيد من حجمها ، وهو — أى صاحب رأس المال — مستمر في إعطاء العامل نصف اليوم لا يزيد عليه .

فهذه الآلات اذن — كما يخلص ماركس — داخلة في « قيمة » العمل الذى هو من حق العامل وحده ، أى أنها حصيلة نصف اليوم الآخر الذى اقتطع منه اقتطاعا ؛ ومن ثم فليس من حق « أصحاب المصانع أن يذهبوا ملكيتها الخاصة لانفسهم ، لأنها تشكل في الأساس — كما قلنا — جزءا من قيمة العمل ، أى قيمة نصف اليوم الآخر .

وبذلك يكون من الطبيعي أن يسترد العمال بضاعتهم المسلوقة منهم قهرا ، وأن يغيروا من « علاقات الإنتاج » ، أو أسلوب الملكية الرأسمالية تغييرا جوهريا ، ويحولونه إلى مصالحهم^(١) ، ولماذا لا يفعلون ذلك ، وتلك

« الملكية » ليست سوى سرقة مقننة لقيمة العمل الذى يستأمله العامل وحده ولا يشارك فيه غيره .

هذه النظرية « القيمة الفائضة » — كما أوضحها هرزنا الموجد — ليست — كما رأينا — ابتكارا خالصا لما ركس ، ولكن ما ركس قد قام بتوظيفها لكي تسهم في إطباب ضرام الثورة وإشغال تارها ، وهى بلا مرء مربعة الرواج يسيرة الانتشار حين تأخذ « الثورة » بمجامع النفوس ، فلا تجد النفوس حالتند وقتا للتريث أو الأناة أو التبعص .

ونريد بادىء ذى بدء أن نشير الى أن « القيمة » لا ذات عملا للخلاف الحاد بين الاقتصادين ؛ فلا تكاد تجد اتفاقا بين المذهبين بهذا العلم قاطبة حول مصدر واحد أو منبع فرد ، وما يكاد الرأى يستقر حول مصدر واحد من مصادر القيمة المتعددة ، حتى يكشف التعادل فيه عن ثغرة أو ثغرات ، تضطر قائله الى ضروب شتى من التحمل والتحايل ، وتضطر من هدام الى البحث عن مصدر جديد .

والرأى عندى — دون الدخول بالقوى الى متاهات الاقتصاد ودروبه الموعرة — أن الاختلاف حول القيمة هو — فى صميمه — اختلاف فى وجهة النظر ، ، فللمعمل ، دوره الاكيد فى تحقيق « القيمة » ، و « للعرض والطلب » دورهما الاكيد فى تحقيقها ، و « للطبيعة للماذجة » — خلوا من العمل — دورها الاكيد أيضا ، و « للمنفعة والحاجة » دورهما كذلك ، و « للإدارة الجيدة أو غير الجيدة » دورها أيضا ، وكل واحد من هاتيك العناصر يؤدى دوره فى تحقيق القيمة بقدر ، وعلى نحو نسبي ، وليس على فهو مطلق ، بمعنى أننا قد نجد عنصر من هذه العناصر يسود بقيتها فى زمان ما أو مكان ما ، بينما ينزوى هذا العنصر نفسه فيكون ثانويا فى زمان آخر أو مكان آخر ، وقد تشترك كل العناصر — على نحو متساو — فى زمان

أو مكان مختلف ، ومن ثم يكون البحث عن معيار مطلق ثابت و للقيمة
تحدد به ، بطريقة رياضية مجردة وحاسمة : نوعا من البحث في المجهول ،
ومدعاة للاختلاف أكثر مما هو مدعاة للاتفاق .

فهذا المعيار الذي وضعه ماركس للقيمة ، وحسبه — وأشياءه — معيارا
أزليا مطلقا هو في الحقيقة معيار تحرم حوله الظنون ، وتغشاها وجوه شتى
من الاشتباه والالتباس .

ثم إن ماركس قد حاد أن يصل الى تحديد قاطع للعمل ، فوصفه
بأنه ضروري من الوجهة الاجتماعية ، وهذا الوصف — اذا ما أمعنا النظر
فيه — يفتح الباب حيبا أمام تقديرات وتخمينات لاعداد لها ، فالأهرام التي
أسهم في بنائها ملايين العمال من مطلق الشمس الى مغربها أعواما متطاولة ،
كانت ضرورية من الوجهة الاجتماعية آنذا ، وساعات العمل التي انفق في
تشبيدها لا يكاد يحصرها الحصر ، فهل تراهي قيمة الأهرام في سوق البيع
والشراء ما يذل فيها دعمل ؟ ثم لنفرض أن انسانا يملك هذه الأهرامات ،
ثم عدم ما يملك أن يشترك به رغبتا من الخبز بذل في إنتاجه دعمل ،
لا يساوي نصف درهم ، أفلا زاه مدفوعا دلى ، المقايضة ، ساعاتها ،
وميتهاجاها ؟

فبأي معيار مطلق نقبس والوجهة الاجتماعية ، التي نحس لإنتاج الساعة ،
وتجعله ضروريا ؟ ولئن كانت هذه الوجهة الاجتماعية ، بهذا القدر من
الالتباس والاشتباه ، فإن الساعة الاجتماعية ، أو المتوسط ، أكثر إثارة
لالتباس ومدعاة للاشتباه ، لأن تلك الساعة الاجتماعية تفتح الباب أمام
هرامل سيكلوجية واجتماعية وأخلاقية ودينية شتى (١) .

ولقد أحسن سميت صنعا حين أدخل في مفهوم العمل عنصر الحدّة ،
أى جدية العامل واهتمامه وقدرته على التركيز والدأب واستمرار النشاط ،
ومما لا مرية فيه أن عنصر الحدّة هذا يفتح الباب — كما أدرك سميت
بحق — إلى تلك العوامل السيكولوجية والاجتماعية وغيرها .

فلنعد إلى مثال الأهرام السالف الذكر ، لنرى أثر العامل الدينى في
جدية العامل وتركيزه ودأبه ، فقد كان ذلك العامل يعتقد فى ألوهية الفرعون
اعتقادا راسخا ، فكان أسهامه فى تشييد مقبرته الهرمية يمد من وجهة نظره
عَمَلًا دينيا وأخلاقيا فى المقام الاول .

هذا إلى أن الناس جميعا — ومن بينهم العمال — يتفاوتون فى الاستجابة
لدواعى تلك العوامل السيكولوجية والدينية وما إليها تفاوتًا بعيدا ، بل إن
للعامل — نفس العامل — ليتفاوت فى مدى استجابته لأحد هذه العوامل
فى زمان عن زمان ، وفى مكان عن مكان .

كل تلك العثرات والفجوات التى يحفل بها مبدأ القيمة الفائضة ، لم
تقف حجر عثرة فى طريق ماركس ، بل تجاوزها ليخلص منها إلى افادة
الانفعال الجامح لدى جمهرة الطبقة العاملة ، وما بالهم لا يحمّون ولا يجنّون ،
وهذا رجل يقول لهم — فى غمرة الجوع والجنوح — إن كل شيء ملك
لنكم ، وبرغم ذلك فليس فى أيديكم منه شيء ؟ فالتدمير والتقويض والتعطيم
كل أولئك مشروع ومطلوب لى يعود الحق إلى ذويه فلن تخشروا
من الثورة شيئا سوى ما ترسفون فيه من أغلال ؟

على أن نفس المقدمات التى انتهى ماركس على أساسها إلى ضرورة
الهدم والتقويض والتدمير — بعثراتها المشهودة — هى نفس المقدمات
التي انتهى منها سميت — كما رأينا منذ برهة — إلى وجود العلاقة

الطردية بين التقدم الصناعى وبين تحسين أجور العمال ، وانتهى منها أيضا إلى ضرورة اقتطاع جزء من الربح لمصلحة العمال أنفسهم .

ونفس هذه المقدمات هى التى انتهى منها ريكارد وأيضا — ذلك الممارس اليهودى صاحب الملايين — إلى الدعوة لتدعيم مركز صاحب رأس المال وإن كان قد أبدى — فى ثنايا تلك الدعوة — شيئا من العطف على العمال حين قرر — كما يذكر ألفرد مارشال — أن على العمال أن يتساندوا فيما بينهم لتحسين أحوالهم المعاشية ، كما أن على الرأسماليين أن يتساندوا أيضا فيما بينهم لتحسين مراكزهم (١) .

فما دهمزة الوصل ، التى ربطت بين تلك المقدمات ذاتها وبين غايتها الماركسية فى الهدم والدم إلا الانفعال والاحتياج لدى الذين حرمتهم الرأسمالية الجشعة من أبسط حقوق العيش ، وجعلتهم خبا للزهازع والاحقاد ومهدت فى نفوسهم القربة الخصبية للاستجابة لداعى الفتنة والهدم حين ينطق به الناقق ، فلا يملكون إلا دعاء أ وفداء أ ؟

لأنها مساوىء الإفلاس الروحى لدى الإنسان الأوربى ، تقوده — برد الفعل — إلى مساوىء أجبر صسوتا وأشد خطورة على المصير الإنسانى بأصره .

بعد هذا الجهد الماركسى فى تعرية الملكية الخاصة فى النظام الرأسمالى من سندها التاريخى والواقعى يخطو المذهب الماركسى خطواته الثانية فى تقرير حتمية انهيار النظام الرأسمالى ، ومبررات هذا الانهيار .

وتأتى هذه المبررات — فى سياق المذهب الماركسى — باعتبارها

دقوانينه هلمية تقسم بالحتم والازوم ، ومن ثم فإن الطبقة العاملة حين تنثور ، وحين تتمكن بالثورة من اقصاء المبرم على النظام الرأسمالى لن تكون ثورتها مجرد احتياج صاحب مرهون بانفعال عارض ، لا يلبث أن يزول حين يبدى ذلك النظام نوعا من التنازل الوقتى عن مكاسبه ، كلا . . . بل إن هذه الثورة — من وجهة النظر الماركسية — « تعبير » عن مسار التاريخ ، و « انعكاس » ، لحتمية قوانينه التى لا مفر منها ولا فكاك .

ونحن — فى هذا المقام — نشاطر الماركسية الرأى فى أن الرأسمالية نظام منهار ومتهو ، وليكننا — فى الآن نفسه — نختلف معها فى مصدر هذا الانهيار ومبعث هذا التهاوى .

فمصدره — فى الرأى الشديد — هو انهيار كيانه الأخلاقى والدينى ، مما فرق قلوب الناس ونفوسهم ببدأ ، وجعل مقياس المنفعة البراجماتى هو المقياس الأوحده ، وإن نظرة واحدة إلى المجتمعات الرأسمالية المعاصرة وظواهرها وأعراضها المرضية التى لا تخطئها العين — لكفيلة باقتناعنا بالإفلاس الروحى الذى تسرب إلى قلوب الشباب ونفوسهم ، ودفعهم دفعا إلى إدمان ما يغييب العقل ويخدر الحس ويسلب الإرادة ،

وكلول ماركس نفسه حين يشخص مبررات انهيار هذا النظام الرأسمالى لدفع هو الآخر بنفس « القيم » التى ارتكز عليها ذلك النظام نفسه ، فالسواء من نفس الداء ولا زيادة .

فأولى مبررات انهيار الرأسمالية عند ماركس هو ما يدعى « بنظرية الأزمات » ، ولقد كان ماركس فى هذه النظرية أيضا مسبوقا (١) بنظرية مماثلة للاقتصادى الألماني « رود برنس » (١٨٠٥ — ١٨٧٥) .

(١) جورج سول : المصدر السابق : ص ٩٧ وما يليها .

وبرى ماركس — في هذا العدد — أن الرأسمالي حين لا يعطى للعامل قيمة العمل الكاملة ، ويحتفظ بفائض القيمة فإنه — أعنى الرأسمالي — يميل إلى إنتاج كميات من السلع لا يستطيع سواد المستهلكين أن يستوعبوها ، ذلك لأن سواد المستهلكين — في غالب الأمر — عمال ليس لديهم فائض من المال فوق ما يقيم أودم ، وحين تتكرر الفترات التي يجد الرأسمالي أن لديه فيها فائضا من السلع السائدة يضطر إلى أحد أمرين ، فإما أن يقوم بتخفيض الأسعار ، وحينئذ لا مناص من المزيد من العوز والخصاصة ، وإما أن يقوم بتخفيض الإنتاج ، وحينئذ — أيضا — لا مناص من البطالة المتزايدة ، مما يدفع النظام الرأسمالي بأسره إلى البحث عن أسواق جديدة ، وعن مواد خام أرخص تكلفة ، فيلجأ إلى الاستعمار ليجد في المستعمرات هنيئة المنقودة .

ومن الواضح أن هذه النظرية تنطوى على بعض الحق ، لاعلى الحق كله ، ولقد قبلت المجتمعات الرأسمالية ظاهرة البطالة باعتبارها قضاء مبرما لا سبيل إلى تجنبه ، وإن كان بالإمكان التخفيف من قسوته ، كما أنها لجأت إلى الاستعمار الذي تكبت به الشعوب ، وقامت الأمرين من بلواده وضراره .

ولكن ألم يؤد التطبيق الماركسي نفسه — فيما طبق فيه من بلدان — إلى نفس النتائج ؟

أجل . . . فيوجد لدى البلاشفة — كما يقول جوستاف لوبون (١) — من العاطلين بمقدار العمال الانجليز والامريكيين ، وإن كانت صوت شكائهم مخففة — ولا يصل إلى الأذان إلا باستراق السمع ، كما أن الدول

(١) جوستاف لوبون : فلسفة التاريخ ص ١٩٢ — ١٩٣ — ١٩٤
ترجمة هادل زعيتر .

للماركسية قد نشطت في فتح الأسواق الجديدة ، والحصول على المواد الخام الزهيدة ، وإن تزيه ذلك برداء المساعدة والعون ، وكل ما هنالك من فرق بين الاستعمارين — إن كان ثمة فرق — أن هـ الحزب ، في التجربة الماركسية قد حل محل الرأسماليين في المجتمع الرأسمالي ، ومرة أخرى .. الدواء من نفس الدواء ولا زيادة ١١

وثاني تلك المبررات هو ما يطلق عليه « قانون التركيز » ويتمثل هذا القانون في هذه خطوات تنبأ بها كارل ماركس وجعل بعضها يأخذ برقاب بعض .

ففي كل المجتمع الرأسمالي بما يرتكز عليه من منافسة يؤدي شيئا فشيئا إلى افناء الطبقات الوسطى من أصحاب المصانع الصغيرة ، والتحاقهم حتما بإحدى الطبقتين التي تقف إحداهما في أعلى درجات السلم ، وهي طبقة الرأسماليين الكبار ، وتقف الأخرى في أدناه ، وهي طبقة العمال ، وهذا بدوره يؤدي إلى تفتيتين اثنتين :

أولاهما : أن ينقسم المجتمع إلى طبقتين اثنتين لئلا تلتصقا ، ثلثة قليلة من الرأسماليين يقفون وجها لوجه أمام كثرة ساحقة من البروليتاريا ومن التحق بهم من الطبقات الوسطى .

وأخراهما أن تزداد الطبقة الدنيا بؤسا على بؤس ، إذ أن ازدياد التقدم الصناعي سوف يلعب دورا حاسما في ازدياد حدة هذا البؤس ، لأنه يعني الاستغناء عن جيوش من العمال ، وتحويلهم عاطلين يصفطون بمناكبهم على سوق العمل الضيقة بأدنى الأجور وأحطها ، كما أن تجمع العمال في المدن ، واكتظاظهم في أحيائها الوضيعة القذرة سوف يجعل الثورة — التي لا مفاصل منها — تنتشر انتشار النار في الهشيم ، وبذلك يصل التعارض الداخلي والصراع الطبقي إلى أقصى حدوده ، فتثور

البروليتاريا وتحطم وتدمر ، لكي ينقض النظام الرأسمالي من قواعده إلى غير رجعة (١) .

تأسس على ذلك القانون توقع ماركس أن تتحقق نظريته في الثورة وشيكا في البلاد التي تقدمت فيها الصناعات الرأسمالية الكبرى ، باعتبارها مناخا ملائما كل الملائمة لتحقيق تلك الخطوات التي أتينا على ذكرها ، وحدد ماركس وانجلز: انجلترا وفرنسا وبلجيكا والولايات المتحدة الأمريكية باعتبارها أكثر البلدان اسراعاً في تحقيق خطوات الثورة ، بل توقع أن تحدث الثورة في المستقبل القريب ، وربما خلال حياته .

وفي الحق أن الازمات المتكررة التي حاقت بهيكل النظام الرأسمالي قد دعت إلى شيء من الحذر والتبصر في إطلاق العنان للملكية الخاصة القاصرة على أفراد قليلين ، وتضافرت في سبيل ذلك عوامل شتى جعلت هذا النظام يتجه إلى انشاء مصانع واسعة قائمة على التخصص الدقيق في الاداء ، ومن ثم تهبط تكاليف الانتاج ، وتزداد جودته ، مما يتيح للعمال أجورا أحسن حالا .

وكان من الضروري أن تشترك في انشاء هذه المصانع الواسعة الباهظة التكاليف أعداد غفيرة من المساهمين الصغار ، وأسفرت تلك التطورات إلى تحول الرأسمالية الفردية إلى ما يشبه أن يكون رأسمالية جماعية ، وهذه الحقيقة تؤيدها الاحصاءات العديدة التي أجريت في هذا الصدد ، فقد (٢)

(١) قارن : بوليتزر : أصول الفلسفة الماركسية ص ٨٥ — ٩٥ ج ٢ ، ص ١٦٠ — ١٧٢ ج ٢ وأيضاً فؤاد محمد شبل : الدستور السوفيتي - دراسة تحليلية انتقادية ص ٣٥ وما بعدها .

(٢) قارن جوستاف لوهون : المصدر السابق ص وما بعدها . وأيضاً الصفاد ص ١٩٣ وما بعدها - المصدر السابق .

أظهرت أن رؤوس الأموال — على العكس مما تنبأ به ماركس — تتفرق وتوزع بين الاعداد الكثيرة من صغار المساهمين ومن كبارهم .

وقد كانت بوادر هذا التطور في الملكية الرأسمالية بادية في أواخر حياة ماركس نفسه ، ثم ظهرت جلية فيما تلا ذلك من سنوات قصار ، كما أن التطورات السكنية التي أدخلت على الصناعة قد قللت — على العكس مما قُلباً ماركس أيضاً — من أزمت البطالة وأنقصت من حدتها .

وأكثر من ذلك أهمية أن التاريخ لم يتفضل على النظرية الماركسية بحالة تطبيقية واحدة سارت وفاقا مع توقعاتها وتنبؤاتها التي أتينا على ذكرها منذ هنية ، بل إن العمال الأمريكيين كما يقول جوستاف لوبون (١) في طرافة بادية — لينظرون د بازدراء إلى تلك الاشتراكيات التي لا تعد عندهم غير عنوان على تعطيل الجهد وعلى الاستعباد الحكومي ، وعلى المساواة في البؤس ، ولم تحظ تلك النظرية بالتطبيق إلا في بلاد متأخرة في المضمار الصناعي ، بل وأكثرها قائم على النشاط الزراعي وحده .

وأوفى من ذلك حجة أن الثورات الشيوعية — حتى في تلك البلاد — لم تقيم أساسا على اكتاف الطبقة العاملة ، بل كانت مجرد حركات عسكرية «فرقية» ، ادعت بعد ذلك الحق في تمثيل هذه الطبقة ، والتعبير عن مصالحها .

إن من يطالع البيان الشيوعي اليوم لتعروه الدهشة حين يرى أن معظم المزايا والمكاسب التي لوح بها كأول ماركس للعمال إغراءاً لهم على القيام بالثورة قد تحققت منذ أمد طويل فيما يقال له البلدان الرأسمالية ، فعن

تلك المزايا تحديد يوم العمل بثماني ساعات ، وكفالة التأمين الاجتماعي للعمال في حالات المعجز ، والموز والبطالة ، والشيوخوخة وما إليها ، بينما كان ماركس ورفاقه يعتقدون عام ١٨٤٨ أن من المستحيل تحقيق هذه المزايا . أو شيء منها - في ظل النظام الرأسمالي (١) .

فقصارى الأمر أن حالة العمال في أوروبا الغربية والشمالية لا تسمح بمجرد التفكير في القيام بالثورة أو الترحيب بها ، لأن ههناهم ورقى أحوالهم المعاشية يصرفهم عن هذا ويصددهم عنه .

• • •

ثم ماذا بعد الثورة ؟

وبعبارة أخرى .. لإلام تنتهى ثورة البروليتاريا التي جعلتها الماركسية قضاء امبروما لا يحيد عنه ؟

إنها تنتهى إلى الغاية التي يدنو إليها الماركسيون ، وهى (ديكتاتورية البروليتاريا) ، وفى ذلك يقول البيان الشيوعى :

(ستستخدم البروليتاريا سلطتها السياسية فى تجميع رأس المال تدريجيا من أبدى البورجوازيين ، كي تتركز جميع وسائل الإنتاج فى يدي هذه الطبقة ، فالصراع الطبقي يقود بالضرورة إلى ديكتاتورية البروليتاريا ، وهذه الديكتاتورية هى الوسيلة الوحيدة إلى إلغاء جميع الطبقات ، وقيام المجتمع اللاتبقى) (٢) .

فديكتاتورية البروليتاريا - كما أرادها ماركس وإنجلز - مجرد (حكومة) تمتلك زمام السلطة بعد السقوط الديموى للنظام القائم ، وتضطلم هذه

(١) جورج سول : المصدر السابق ص ٩٤ - ٩٥ .

(٢) بوليتزر : المصدر السابق ص ١٠٨ - ١٠٩ الجزء الثانى .

الحكومة الجديدة بمهمة خطيرة بإزاء النظام البورجوازي الذي لا تزال قواعده تنشب بمواقفها حتى بعد انهيار واجهته السياسية .

وتتمثل تلك المهمة في قمع القوى البورجوازية وتحطيم قيمها الأخلاقية والدينية ، وتشويه هذه القيم في أعين الجماهير ، وصرها بكل وسيلة مستطاعة .

وفي ذلك يقول البيان الشيوعي صراحة :

إن إلغاء الشخصية البورجوازية والاستغلال البورجوازي والقيم البورجوازية هو الهدف الأصلي من ديكتاتورية البروليتاريا بلا ريب (١) .
ولقد استخدمت في الاتحاد السوفيتي — بعد قهام الثورة البلشفية — وسائل كثيرة لتحقيق هذا الهدف الأسامي ، واضطلع لينين ، ثم ستالين من بعد ، بدور هام في إنجاز هذه الغاية ، واتبعوا في ذلك العديد من الوسائل التي تقسم لحوها الأبدان والتي تعاقب بانظنة ، وتأخذ بالشبهة .

فإلى جانب الوسائل العسكرية والبوليسية التي أغلق دونها المستلح الحديدي ، المشهور ، وانكشف للعالم بعضها في غفلة عن الرقابة ، هنالك الوسائل السياسية المتعددة ، التي حرم بمقتضاها كل من امتلك أثارة من ملكية أو كانت له أدنى صلة بمن امتلكها من أبسط الحقوق كالحرمان من حق التصويت ، وغيره من مختلف الحقوق ، ثم الوسائل الاقتصادية كصادرة الملكية وفرض الحراسات وغيرها (٢) .

ومن الآمال العراض التي يعقدها الماركسيون على قيام دولة البروليتاريا :

-
- (١) بوليتزر : المصدر السابق ص ١٠٧ — ١٠٩ الجزء الثاني .
(٢) ليفانيسيف : المصدر السابق ص ٢٨٥ — ٢٨٨ ، الترجمة العربية .
(١٠ — الماركسي)

تحقيق الديمقراطية ، بل وأرقى أنواع الديمقراطية ، لأنها - كما يقول اينين - ديمقراطية الغالبية العظمى من جماهير الشعب مع استبعاد المستغلين ، ففي ظل التحالف بين الطبقة العاملة وبقيّة قسوى الشعب تتركز على وحدة مصالحها الاقتصادية والسياسية لا يحصل الشعب العامل على حقوق إشكالية صورية ، ولكنه يتولى بالفعل حكم البلاد بطريقة مباشرة من خلال ممثليه الذين يدبرون أوجه حياته الاقتصادية والسياسية والثقافية ، ويقوم الحزب الشيوعى بدور هام فى هذه الديكتاتورية ، فهو الذى يقوم بتوجيه هذه الجوانب كلها ، وهو الذى يقود الطبقة العاملة ويمارس دوره القيادى من خلال أجهزة الدولة ومن خلال المنظمات الجماهيرية ، ومن خلالها أيضا يربط بمجماهير الشعب ، فالحزب الشيوعى - كما يتصور الماركسيون - طليعة الطبقة العاملة ، ومن ثم فينبغى أن يبلغ أقصى درجات التنظيم ، وأن يلتزم الأعضاء التزاما كاملا بأوامره ونواهيه ، ومن شأن هذا التنظيم والالتزام أن تخضع الهيئات الدنيا من الحزب للهيئات العليا منه تمام الخضوع ، كما يقرر لينين صراحة (١) .

فسيطرة هذا الحزب إذن على مقدرات حياة الشعب سيطرة عاتية مطلقة ، بغير حدود أو ضوابط ، ومن ثم كان الانخراط فى سلكه أمنية عزيزة لدى الكثير من الأفراد ، ولكن عضويته لا تقال لسكل طالب ، بل إن لها شروطا صارمة ينبغى توفرها ، فينبغى على الراغبين : الإيمان بالمشهد الماركسى جملة وتفصيلا لإيماننا مطلقا ، وأن يكونوا بعيدين عن الإيمان بدين من الأديان ، مطيعين طاعة عمياء لسياسات الحزب وأعماله وسلطاته العليا ، ومنجزين فى دقة ما تنتهله منهم تلك السلطات ، وأن يكونوا عيوننا بقطة لتلك السلطات على الجمهور ، والقاعدة المتبعة فى الاتحاد السوفيتى أن تكون

للحزب سيطرة غالبية على سائر أجهزة الدولة ، وأن تكون الوظائف الكبرى في الدولة وفقا على أعضاءه ، والنتيجة الحاسمة التي ينتهي إليها التطبيق العملي للماركسية في الاتحاد السوفيتي - والتي قررها لينين نفسه - أن ديكتاتورية البروليتاريا إنما تعني ديكتاتورية طليعة البروليتاريا ، أي ديكتاتورية الحزب الشيوعي ذاته ، وبالأحرى ديكتاتورية زعمائه المهيمنين على مراكزه العليا (١).

فما تقوله الماركسية إذن وتؤشر به عن حكم الطبقة العاملة وعن ديمقراطيتها الراقية ، إن هو في حقيقة الأمر إلا حكم الفئة القليلة من صفوة الأعضاء التي تشكل منها قيادة الحرب والتي تقول إنها مقابلد الثروة ومقابلد السلطة معا ، لتحكم فيهما كيفما تشاء ، ولتصبح بدلا جوار للطبقة التي قوضتها الثورة ، أعني طبقة أصحاب رؤوس الأموال ، فما ابتغت الماركسية أن تتخلص منه إنما كان دفعة ، تتحكم في وسائل الانتاج فحسب ، ولكن الذي أنت به : دفعة ، تتحكم في كل شيء ، تملك المال والقوة والثقافة ، وتضطر الناس وقسومهم عسفا إن لم ينقادوا إلى ما تريد .

على أن أبولوة ديكتاتورية البروليتاريا إلى ديكتاتورية (طليعة) البروليتاريا المتمثلة في الحزب الشيوعي ، ثم أبولوة هذه الأخيرة إلى ديكتاتورية القادة المسيطر بن على مراكز الحزب العليا لم تكن مجرد ضرورة اقتضاها التطبيق العملي فحسب ، بل هي - فيما يلوح لنا - ضرورة منطقية عقلية لازمة لزوما حتميا لفكرة ديكتاتورية البروليتاريا ذاتها ، وهذا القوم واضح لدى العقلاء ، خاف على المتشيعين لهذا المذهب بالتعصب الحقيقت وحده .

إنه لا يمكن للبروليتاريا - وهي تلك الطبقة التي تبلغ الملايين الكثيرة

(١) قارن فؤاد شبل : الدستور السوفيتي : ص ٢٥٧ وما يليها .

هذا - أن يتصرف جميع أفرادها بأمرهم في الثروة والدولة والادارة والإنتاج ، وإلا انقلبت إلى مصادر للنزاع والفوضى والخصومة المستمرة الأوار حيث لا أخلاق تضبط السلوك ، ولا معايير يلتزمها الكل ، ولادين روح النفوس أو يردّها إلى شيء من الاعتدال والصفة ، فمن الطبيعي إذن أن تؤول هذه الديكتاتورية المزعومة لهذه الطبقة العريضة إلى ديكتاتورية بغضنة الرؤوس التي تهيمن عليها .

إن الفرق هائل وشاسع بين ما تسمى الماركسية بالثورة الدموية والانقلاب والتدمير إلى تقويضه ، وهو تركّز الثروة في يدي قلة من أصحاب رؤوس الأموال تتمرّكز في قمة النظام البورجوازي ، وبين ما تسمى لأقامته ونشره به ، وهو تركّز الثروة في يدي فئة قليلة من القيادات العليا للحزب ، وليتها كانت الثروة فقط ، إذن لمان الخطب ، واسكنها الثروة مدعمة بالدولة والقوة والتوجيه والإدارة ١١

لقد ازدادت قوة المال على يدي الماركسية عتوا على عتوا ، واستبداداً هلى استبداد ، ولم تفعل الماركسية في الاتحاد السوفيتي إلا أن أقصت القياصرة ، لكي يحمي بعدم أباطرة أكثر عتوا ، وأكثر استبداداً .

وهكذا عادت الماركسية القهقري إلى نقطة البداية التي صدرت عنها وثار عليها ، فقد صدرت عن طغيان الملكية الفردية وثار عليها ، فدعت إلى أنهي الطرف وهو مجموع الأفراد أكثرتهم السكّانة ولكنها ارتدت إلى أنهي الطرف مرة أخرى ، فأناطت الملكية الفعلية إلى ثلة من أفراد قلائل تشكل منهم « لجنة الحزب العليا » ، وهكذا يترّوح الفكر الأوربي وتتقاذفه النقائص بلا هوادة أو توسط أو عدل .

ثم ماذا عن نهاية المطاف في النظرية الماركسية ، أو ما يدعى « المجتمع اللاتقي » ؟ تعتبر الماركسية قيام دولة البروليتاريا الديكتاتورية مجرد

خطوة مرحلية تمهد السبيل الى الانتقال الى الغاية القصوى التى ترسمها الماركسية ، وهى المجتمع اللاتطبقى .

يقول البيان الشيوعى : إن السلطة السياسية بطبيعتها تمثل طبقة واحدة تتحكم فى غيرها من الطبقات ، فإذا كانت الظروف تحتم على البروليتاريا فى مرحلة ما أن تنصب من نفسها سلطة حاكمة فانما كان ذلك لغرض واحد هو القضاء على علاقات الانتاج القديمة بكل ما يقوم على هذه العلاقات الانتاجية من بناءات فوقية ، وحين يتم هذا الهدف ، تزول اسباب الصراع ، وتزول بزوالها : الطبقات بوجه عام ، وعندئذ يزول تميز البروليتاريا كطبقة ، وبزوال الانتاج كله الى ايدى أفراد الامة بأجمعها ، وتفقد السلطة طابعها السياسى .

ونستطيع أن نستخلص من ذلك أمورا عدة :

(أ) أن ديمكتاتورية البروليتاريا تمثل عند الماركسيين نوعا من السلطة السياسية ممثلة فى دولة ، ولكن هذه السلطة التى للدولة إنما هى سلطة مؤقتة للعمل البروليتاريا بوساطتها على محو ما عداها من طبقات الامة محو كاملا ، وعلى اكتساح الفروق الطبقيّة اكتساحا تاما ، وعندئذ لا تبقى حاجة إلى وجود السلطة أو الدولة ، ما دام الصراع الذى يشكل الطبقات وكذلك الطبقات نفسها قد أصبحا أثرا بعد عين .

(ب) فدولة البروليتاريا إن هى الا مرحلة انتقال من سيطرة الطبقة الى مجتمع خلو من الصراع ، خلو من الطبقات ، وبالتالي خلو من الدولة .

(ج) ووسائل الانتاج — وهى محور التفسير الماركسى للتاريخ — تظل بمقتضى هذا التحليل تحت سيطرة الدولة البروليتارية ، حتى تتمشى الصراعات والطبقات ، فتزول وسائل الانتاج فتمتد الى الامة كلها ، ولن توجد عندئذ ملكية خاصة على الاطلاق .

(د) وعند ما تصبح وسائل الإنتاج ملكا معاها بين أفراد الامة جميعا ، فسيكون المعيار الوحيد هو د من كل حسب قدرته ، ولكل حسب حاجته ، (١١) .

وفي الحق أن هذه النقطة التي نحن بصددنا الآن تعد واحدة من أبرز النقاط التي تمكشفي في جلاء لا يحتاج الى استفتاء : خطط الماركسية وخطوطها من التماسك وتجافيه عن الوقائع والشواهد .

إن المراحل السابقة على مرحلة المجتمع اللا طبقى — أى مرحلة الفيرعية — مراحل تتميز بوجود الطبقات ؛ بينما نزول الطبقات في هذه المرحلة النهائية وينهى أمرها الى غير رجعة في مستقبل الزمان .

وكانى بالماركسية ههنا تنعamy عن جانب هام من جوانب الحياة البشرية ، الا وهو الاختلاف والتمايز .

حقا إن الماركسية قد جمعت من الاساس الاقتصادى المحور الوحيد للاختلاف والتمايز والتباين ، لا بين فرد وفرد ، بل بين طبقة تضم صديدا من الافراد وطبقة اخرى تضم عددا آخر منهم .

ولكن ... السنا نلاحظ اثنين من الاخوة مثلا يعيشان تحت سقف واحد ، وتحيط بهما ظروف اجتماعية واقتصادية وأخلاقية واحدة ، ورغم ذلك يكون بينهما من تباين النزعات واختلاف الممارب بون شاسع ؟ فهل كان الاساس الاقتصادى الذى يمتزكان فيه عاملا كافيا لازالة الفروء ومحو الاختلافات وقومبضها ؟

(١) بوليتزر : أصول الفلسفة الماركسية ص ١٦٦ — ١٧٢ ، وأيضا ايغانيسيف : الفلسفة الماركسية ص ٢٢٠ .

وهل بالامكان إذا انتهت المراحل الاقتصادية السابقة — كما أرادت الماركسية — أن ينقلب الناس تروسا في آلة ، فتنتفى الفروق الجوهرية بين منازعهم ومشاربهم ، وينمحق من نفوسهم ما هو مفروس فيها من قدرات الامتياز ورغبات الطموح ونوازع التفوق ؟ .

اقد كان يجب على الماركسية — اذا ما أرادت أن يتم لها ما تشتهى أن — تنفى مثل هذه الفروق ، وتمحو معالمها من الوجود حتى بقيسرها ما تريد ، وهو أن تضمن ضمانا حتميا أبديا مطلقا أن لا تعود قدرات الامتياز أو رغبات الطموح ، أو نوازع التفوق فتنبعث الطبقات بانبعائها .

وإذا كانت الماركسية قد قالت بوجود الصراع ، في جميع مراحل التاريخ فلماذا فكصد ههنا على عقبيها ، فقالت فجأة . . ههنا لا صراع ، مع أن عوامل الصراع موجودة طالما كان بين الناس اختلاف أو تمييز بأى نحو من الانحاء ؟ .

وإن تعجب فمعجب ما يقوله ماركس من أن كل النوازع المدمرة التي تتسم بالحد الضارى على ما لدى الآخرين من ملكيات وثروات ، وتنتفى — كما رأينا — تدميرهم وتقويضهم: سوف تفتفى كلية في هذا المجتمع اللاتطبق الذي يبشر به ، فتنتفى الانانية ، وتزول الآثرة ويقبل كل الافراد على العمل في حبور وسعادة ، باذلين فيه أقصر ما لديهم من طاقات ، ومضحين من طواهيته ورضى عما يزيد عن حاجاتهم الضرورية ، مكتفين بالقليل دون زيادة ، ويتم ذلك كله بدافع الايثار المحض ، وتزول الحاجة إلى السلطة ، وتضمحل الدولة التي تضع في يدها زمام السلطة . . .

هكذا تنقلب الطبيعة البشرية انقلابا من تقيض الى تقيض ، وبدون مقدمات نفسية أو أطوار تربوية ، أو تهيب وترغيب خلقى أو دينى . .

هكذا يعود الوحش الغريزي المضاري الحاقدة الذي لا تحكم سلوكه معايير ولا ضوابط الا المادة ، يعود فينقلب ملكا رحيما قوامه الايثار والطهر والشفافية ، ويتخلى فجأة عن غرائزه المنطلقة المضاربة — ذات النعيب الوحشى — ليصبح ملائكى السمات ، مثبتت الصلة تماما عما كان عليه من صفات ١١ .

نقول : إنه لا هذا ولا ذاك هو الانسان ١١ .

ونقول أيضا إن الانسان الواقعى ذا النسيج الحى مزيج من عوامل الشر وهوامل الخير المغروزين في فطرته ، والباديتين في احواله وظروفه بأسرها ، واذا كان تاريخ الكون — كما ينبغي أن يفهم — هو تاريخ الانسان من خلال احواله وظروفه كلها فلا مناص من أن يكون المحور الحقيقى لأحداث التاريخ يتمثل فى الصراع بين نزعات الخير ونزعات الشر ، وإذا أُنْتِ استقصيت تاريخ البشرية الطويل فلن تجد محورا للصراع بين البشر مهما كانت مظاهره البادية على السطح إلا غلبة أحد العاملين على الآخر فى نفوسهم ، والانسان ذاك الكائن الهديد التعقيد لا يكاد يخلو من نزعات الخير ، حتى عندما يكون مغروسا فى حمة الشر ، كذلك لا يكاد يخلو من نزعات الشر حتى حينما يكون شبيها بالملائكة الاطهار .

فالصراع الذى ينبغي أن يكون المحرك الاساسى للتاريخ هو — فيما نعتقد — صراع بين (لمة) الملك ، (لمة) الشيطان ، أو بين الخير والشر فى الطبيعة البشرية ، وليست الأديان الالهية إلا تدعيا لجانب الخير على جانب الشر فى تلك الطبيعة المتشابهة المعقدة ، فالناس — كما يقول الفيلسوف الاسلامى أبو حيان التوحيدي — (فى أصل جبلتهم وبدء خلقهم قد افرقوا مجتمعين واجتمعوا مفرقين ، واختلفوا مؤتلفين ، واختلفوا مختلفين ، لذلك كان لابد للناموس الالهى الذى يهتفى بإفاضة الخير

وقد بذر السياسة من أن يتضمن ما يورث سكون البال وبجسم ، وورد الثمر ، ويرطد دعائم الهبة ، ويبعث على قنربف النفوس وتزيين الأخلاق ويقرب الطريق إلى السعادة ويواصل أسباب الحكمة ، ويشوق الأرواح إلى طلب الحق وإيثار دواعي العدل والنصفة والرحمة والمكرمة (١) .

إننا إذا أصغينا بعقولنا المجردة إلى قوله تعالى (ولو شاء ربك لجلل الغاس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك) ، وأصغينا بعده إلى قوله سبحانه (إن الإنسان خلق هلوعا إذا مسه الشر جزوعا وإذا مسه الخير منوعا) وأصغينا أخيرا إلى قوله تعالى (وإما ينزغنيك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه سميع عليم) الذين أتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون) ، أقول إذا أصغينا إلى ذلك كله لتبين لنا أنه التصور الإسلامي للتاريخ يعترف منذ البداية بالطبيعة البشرية ذات الجانبين المتشابكين ، فهو إذن يرد الاستغلال الاقتصادي ، ذلك العامل السطحي الظاهري الذي تؤسس عليه الماركسية كل تصوراتها إلى عامل أكثر عمقا وأبعد غورا ، وهو الجانب الشرير في الطبيعة البشرية ، باعتباره مرد الله ، وممكن العلة وجوهر البلاء .

والتصور الإسلامي إذ يختط للبشرية طريق الإصلاح فإنه لا يذهب إلى إلهاب ذلك الجانب الشرير أو إلى إضرام لهيب الحقد الكامن فيه ، ولا يتخذ من ذلك طريقا إلى الإصلاح ، لأنه يعلم بعلم الهى لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه - أن الجانب الشرير في الطبيعة البشرية مارد شيطاني رهيب ، ينبغي أن يكبل بضوابط الأخلاق وكوابح الدين ، ويعلم أيضا أن في إطلاق هذا المارد من قمقه وتغذيته بنار الفتنة وضرام الثورة - كما أرادت

(١) أبو حيان التوحيدي : المقابسات ص ١٤٢ تحقيق السندوبي .

الماركسية أن تفعل - إعصارا مدمرا ، وقضاء مبرما على الطبيعة البشرية وعلى الجوانب الخيرة فيها .

فطريق الإصلاح الاجتماعى فى الإسلام يسير فى اتجاه معاكس تماما لاتجاه الماركسية ، لأن الإسلام يقيم خطته الإصلاحية على أساس رفع عوامل الضعائية ، والتخفيف من ضرام الحقد وحب الحرمان ونيران الثورة ، والاستعانة بالجانب الخير فى طبيعة المستغلين والمستغلين على حد سواء ، بالاستشارة الواعية الحكيمة ، بالترغيب تارة ، وبالترهيب أخرى .

وهكذا يكون العلاج الصحيح ، وضع اليد أولا على ممكن الداء وموطن العلة ، ثم محاولة لايجاد التوازن النفسى بين جانبي الطبيعة البشرية ، حتى يظل المارد الشيطانى العاقى مكبوحا بكوابح الدين وضوابطه التشريعية والخلقية .

أما أن تشخص الماركسية الداء تشخيصا (لاعليا) من جهة ، وهفرضا مبيتا من جهة أخرى ، ثم يكون العلاج لهذا الداء المتوهم : علاجا مدمرا فيه القضاء الحتمى على المريض كله فذلك تهافت فى التشخيص والعلاج على سواء ،

الفصل السادس

المادية الجدلية

الجدل بين هيغل وماركس - مأخذ على شمول النظرة
لدى الماركسبة - الانعزام بالغائية والإلزام بها -
القوانين الثلاثة للمادية ومناقشتها - القوانين الثلاثة
للجدلية ومناقشتها .

تعود فكرة الجدل أو الديالكتيك في أساسها إلى فلسفة أفلاطون ،
فكتابه (الجمهورية) يضع المذهب الذي ينبغي على المرء أن يتوخاه في دراسة
العلوم الجزئية صعودا في درجاتها إلى علوم أكثر اتصافا بالطابع العام ،
حتى نصل صعودا إلى (المثل) ثم نبدأ في العودة من حيث انتهينا حتى نصل
هبوطا إلى أدنى العلوم جزئية وأقلها عموما (١) .

ثم جاء الفيلسوف الألماني هيغل لكي بعيد النظر إلى الأشياء باعتبارها
متضادة متعارضة ؛ لكن هذا التعارض أو التضاد يمكن أن يزول عندما
تلتقى الاضداد في عملية تأليفية واحدة ، فالجدل الهيغلي اذن ذو خطوات
ثلاث : أطروحة أو موضوع ، ثم تقيض الأطروحة ، ثم المركب من
الأطروحة وتقيضها .

هذا الجدل الذي يقوم الوجود كله على متنته - عند هيغل - يحدث بين

(١) أفلاطون : الجمهورية - الكتاب الخامس والسادس .

الأفكار العقلية أو المثالية ، ذلك أن الوجود - فيما يرى - ليس غير الروح الشاملة أو الفكرة المطلقة ، وهذه الروح أو الفكرة تماثل النواة التي تغلفها طبقات فوق طبقات ، أو أنها الجوهر الذي يظهر ويتحقق في مظاهر شتى ، غير أن تلك المظاهر تتصارع ويقضى بعضها على بعض ، وفي تصارعها هذا وقضاء بعضها على بعض : تحقيق الحرية الروح المطلقة ، وما الجدل ذو الخطوات الثلاث سوى الوسيلة التي تتحقق بها هذه الحرية للروح ، وتنفى بواسطتها تلك الأغلفة أو المظاهر لقضاء أ يفتى إلى الفكرة المطلقة عارية مجردة . (١)

فالتناقض أو الصراع بين مظاهر الروح هو العامل الجوهرى في تحقق التاريخ الذى يظهر فى مظاهر شتى ، فى المجتمعات ذات الانظمة السياسية المتباينة ، وفى الفنون والآداب ؛ وأيا ما كان الأمر فلقد وجد كارل ماركس فكرة هيغل هذه لإزاده بطايفها الأساسيين : الصراع من جهة ، والروح المطلقة من جهة أخرى ، فاستهوت إحداهما نفسه وعزفت عن الأخرى ، استهوت إحداهما من نفسه ما يلائمها ويتسق مع مكوناتها السيكلوجية ، وعزفت عما يتعارض مع هذه المكونات ويكبح جماح الحقد والاضغينة فيها .

د فالصراع ، فى مذهب هيغل شيء أثير إلى نفس ماركس ، إذن لرحابه ، أما الفكرة والروح فهى تجريد للصراع عن الدموية وارتفاع به من مستوى الفرائز وشهوات النعمة والتدمير إلى فلامرحابه .

لخصر الصراع فى دائرة الروح وحدها : خيانة - فيما يرى ماركس - لفكرة د الصراع ، ذاتها ؛ لأن الصراع الذى يستجيب له نفس ماركس

(١) فايندلى : Hegel · Re - examination P. 32 وأيضاً جان قال :

هو الصراع المادى وحده، فلا بأس إذن من أن يأخذ ماركس من مذهب هيغل جانب الصراع وحده، شريطة أن يتم ذلك الصراع فى دائرة المادة وحدها، فهى التى تأخذ نفس ماركس من جميع أقطارها، ولسد عليها كل المنافذ.

* * *

تهدف المادية الجدلية عند ماركس إلى دراسة أهم القوانين التى تحكم تطور العالم المادى، فإذا كانت علوم الفيزياء والبيولوجيا وغيرها تدرس جزئية معينة من الواقع، فإن المادية الجدلية تسمى - كما يقول أشياعها - إلى تكوين نظرة شاملة للقوانين الجدلية التى تحكم كل أجزاء العالم المادى وجوانبه، بلا تفرقة بين ميدان وميدان.

وإذا كانت قوانين المادية الجدلية تسمى للتحكم فى تطور العالم المادى فإن المادية التاريخية تنقل تلك القوانين إلى مجال التاريخ البشرى، وتطور المجتمعات، وبهذين الجانبين - الجدلية - والتاريخية - يتحقق للماركسية نظرة شاملة للطبيعة والكون والمجتمع والتاريخ. (١)

وهكذا تدعى الماركسية لنفسها علماً بما كان وما سيكون، فالقوانين التى انتهت إليها - فى ميدانى الطبيعة والتاريخ - شاملة عامة لا يقف شموها أو عمومها عند حد.

وفى تصورنا أن هذا الشمول والعموم ينطوى من الناحية المنهجية البحتة - وبغض النظر عن صحة هذه القوانين أو زيفها - على قدر كبير من السذاجة والسطحية والتبسيط :

(١) فالقول بهذه القوانين العامة التى لا تتخلف أينما وحيثما طبقت، وبناءً على ملاحظات لوحظت لإبان ثلاثين عاماً من الزمان تعبير عن ضيق

(١) بوليتزر: أصول الفلسفة الماركسية: ص ١٧ - ٢٠ ج ١

وأيضاً: إيفانيسيف: الفلسفة الماركسية ص ١٢ - ١٣.

في الأفق العلمي ، وتعبير في الآن نفسه عن رجعية وانغلاق في التفكير ، وإقفال الأبواب كلية أمام إمكانية التطور في مستقبل الأزمان .

٢ - كما أن القول بهذه القوانين العامة التي لا تتخلف : إنما يعكس ما يريد الماركسيون أن يكبلوا به خطى العلم وحرية ، فلا صحيح من العلم عندهم إلا ما جاء معبراً عن قوانين الجدل المادي ، ولا صحيح من مسارات التاريخ إلا ما جاء محققاً لقوانين الجدل التاريخي ، وكأن قوانين الجدل هذه : ضرب من (الثابو) تحيط به غلالات الغموض ، وهالات التحويل والتفديس ، فلا ينظر الناس حالئذ إلا بمنظارها الضيق المتحجر .

٣ - فلا كرامة للعلم ولا للبحث حين يكون كلاهما حبيصاً لقوانين عامة لا يجوز التفكير في المساس بها أو الخروج عليها ، وأشد من ذلك إعانة الفكر وإمداداً لكرامته أن يكون اتباع هذه القوانين مفروضاً على العلماء بسلطان الدولة الذي لا فيكك منه ، فلهذا حدد لينين في كتابه (المادية والنقد التجريبي) قواعد البحث التي ينبغي أن يتحررها العلماء في أبحاثهم ولا يخرجون عنها ، وفي عام ١٩٣٢ قرر مؤتمر الاتحاد العام للعلماء أن علم الناسلات وتربية النبات يجب أن يطابق المادية الماركسية ، ونتيجة لهذا فقد عوقب بالنفي أو الاعتقال أو التصفية الجسدية رهط من العلماء لوحظ أن بحوثهم قد خرجت على هذا الاتجاه .

وفي عام ١٩٤٨ صدر تعهد صريح من اتحاد العلماء بدحض كل فكرة تخالف مذهب « ميشودين » الباحث الروسي في مسائل الوراثة ، والذي تقوم نظريته على أساس رد جميع الخصائص إلى فعل الوسط والبيئة وإنكار الخصائص الثابتة في الوراثة (١) .

٤ - إن شمول هذه القوانين لكل من الطبيعة من جهة والتاريخ من جهة أخرى إنما يعكس نوعاً من التعميم المخز الذي ينطوي على إغفال للخصائص

النوعية التي تميز كل ميدان من غيره ، وبطرس ما بينهما من فروق تستدعى مفاهيم مختلفة في التفكير والبحث .

• — يزعم الماركسون أن نزعتهم المادية الجدلية قد قضت على « الغائية » ، قضاء مبرما ، كما رفضت « الحتمية الآلية » التي تصور فعل الظواهر بعضها في بعض على نحو آلي لا يتبدل ، ذلك لأن الماركسية — كما يصورها مشايعوها — قد وضعت الصورة بعد المحتوى ، فالذي يعين صورة جسم الحيوان مثلا هي الطبيعة البيولوجية الكيميائية للمادة ، وليس العكس ، وإذا كانت لصورة ليست سابقة ، فليس ثمة « تصور » أو « تكوين » سابق (١) .

وفي الحق أن هذه القوانين الضرورية الشاملة التي وضعتها الماركسية تمثل « الغائية » التي أرادت التوصل منها أصدق تمثيل ، فالباحثون الماركسيون — كما رأينا في الأمثلة السابقة — يضعون لإزاهم — قبل البحث وأثناء وعقبه — قصدا مسبقا معينا لا يغيب عن أذهانهم ، ألا وهو هذه القوانين ، جاهدين في أن تجيء نتائجهم على تطابق تام وإتساق كامل معها ، وإلا حاق بهم ما حاق بأمثالهم من اضطرتهم الوقائع المشاهدة إلى نتائج مختلفة عن هذه القوانين .

فإذا كانت الماركسية قد نمت على بعض الباحثين : الالتزام « بغائية » فإنها قد فرضت على الباحثين الماركسيين : « الإلزام » بغائية قوانينها اعتسافا وفورا .

ولا يقل صدق « الحتمية الآلية » على هذه القوانين عن صدق الغائية عليها ، ذلك لأن الظواهر التي تدرسها الماركسية لا يفعل بعضها في بعض إلا طبقا لقوانينها تلك ، على نحو آلي ميكانيكي صارم .

فتلك القوانين الشاملة تماثل — فيما نرى — الصورة ، وهى سابقة على
على المحتوى — أو الموضوعات التى تنطبق عليها — سبقاً أولياً مطلقاً ، وهى
تعمل فى هذه الموضوعات على نحو آلى ميكانيكى لا تلقائية فيه ولا حرية
ولا اختيار .

٦ — وإذا فحصنا الصورة التى قدم بها ماركس هذه القوانين العامة
لوجدنا أنها تنقسم بالحتم والمطلقية والضمول والكلية ، وتعبر عن « مذهب
مطلق » ، قد أبرمت أصوله وتفصيلاته إرباما لا سبيل فيه إلى النسبية أو
الإحتمال ، بينما يقتضى الاحلاص « الجدلية » ، التى تمثل أحد الشقين الأساسيين
للمنهج الماركسى : تقائض هذه الصفات جميعاً ، وقد أشار إلى ذلك إنجلز
نفسه : « لا شيء مطلق البتة من وجهة النظر الديالكتيكية (الجدلية) » لأنه
— يعنى الجدل — يكشف عن الطبيعة المتحولة لكل شيء وفى كل شيء ،
لأنه لا شيء — تبعاً لهذه الواجهة من النظر — يقابل للبسك إلا بمقدار
ما تعتوره الصيرورة الدائمة والاضمحلال المستمر ، (١) .

فكيف إذن يتحقق أى قدر من الانساق والالتزام فى مذهب يقوم
أحد أسسه على الحتمية المطلقة ، بينما يقوم أساس آخر من تلك الأسس
على الاحتمال والنسبية ؟ .

* * *

مهما يكن من شيء فإن المادية الجدلية تركّز على أساسين ، فهمى —
كما يقول أحد دعاة (٢) — « مادبة » — لأنها تقرر أسبقية المادة على كل
شيء ، وهى « جدلية » ، أو ديالكتيكية ، لأنها تعتبر الحركة هى المقوم

(١) ماركس — إنجلز : المجلد الثانى — p,3,3 selected works

(٢) ابفانيسيف : المصدر السابق ص ٢٠ وما يليها .

الأساسى للمادة، أو كما يقول أنجلز : « لأنه من المحال أن تكون ثمة مادة بدون حركة ، لأن الحركة هى الصورة الوحيدة التى تكون عليها المادة » .
فإذا تفارنا المادة — كما تصورنا وجهة النظر الماركسية — وجدنا لها خصائص أو مقومات أساسية ثلاثة :

أولاً : أن العالم مادى بطبيعته .

ثانياً : أن المادة هى المعطى الأول ، والوعى أو الروح أو الفكر معطى ثانوى مشتق منها .

ثالثاً : أنه يمكن معرفة العالم وقد اتيناه معرفة تامة .

كتب لينين يقول : إن المادة مقولة فلسفية تصور الحقيقة الموضوعية الممثلة للإنسان بواسطة حواسه ، واتى تصورنا وتمكسبنا هذه الحواس ، بينما هى موجودة بالاستقلال عنها (١) .

فقولة المادة لدى الماركسيين تنسج إنساعاً شديداً ؛ إذ هى تعبر عن الأساس المشترك لكل الموضوعات والظواهر فى شمولها وعمومها ، وهى تعبر فى الوقت ذاته عن استقلال هذه المادة وموضوعيتها وعدم اعتمادها على شئ خارج عنها ؛ إذ ليس ثمة شئ خارج المادة إلا ما هو منبثق عنها ، وهى إذن مكثفية بذاتها ولا تتطلب تفسيراً أو تعليلاً .

وإذا حللنا عبارة لينين المسالفة لوجدناها تقرر أن المادة أزلية أبدية ، وبهذا تكون المادة شيئاً غير مسبب ، وعلة غير معللة ، وأساساً غير قائم على أساس آخر .

لا محل إذن فى البناء النظرى الماركسية لأى حديث عن إله ، أو أية

قوة متعالية على المادة ، وليست فكرة « الله » أو « الروح » أو غيرها من الأفكار التي تعبر عن « اللامادى » سوى أفكار فارغة عن المضمون ، لأنها - بكونها لا مادية - قد فقدت كل ما يؤسسها في الواقع الموضوعى .

وإذا كان البناء النظرى الماركسية يرفض على نحو قاطع كل حديث عن فكرة « الله » ، فإن البناء العملى أو التطبيقى لها يرفض ذلك على نحو قاطع أيضاً ، ذلك أن الماركسية من هذه الزاوية الثانية تبتغى أن تجعل الإنسان حارياً عن ارتكان أو ركيزة ، فليس هناك « منقذ أهلى » ، الإنسان ، وليس له ما يرتجيه إلا ما يكتسبه فى هذه الحياة الدنيا ، وليس ثمة « مصير » أو « قدر » لأنه لا أبدي ولا خالد سوى المادة (١) .

ففكرة الإله إذن لا تدل عند الماركسيين ، إلا على جميع ألوان الجهل الإنسانى ، أو كما يقول إنجلز « تكمن أصول الأديان فى النظريات المحدودة الجاهلة التى تنشأ فى حالة الهمجية » ، ومن هنا كتب ماركس نفسه فى مقدمته لفلسفة القانون عند هيجل (إن الدين هو قنودات الخليفة المنهكة ، وهو قلب عالم لا قلب له ، وروح عصر لا روح له ، فالدين إلا أفيرون الشعوب) (٢) .

ولو أنعمنا النظر فى هذه الدعوى الماركسية لرأينا أنها اعتبرت المادة (عللة أولى) ، وبدأت سيرها الفكرى من المادة الصماء الغفل باعتبارها سبباً لا مسبب له ، فالماركسية إذن قد بدأت من (المجهول) وصادرت حق العقل فى محاولة النفاذ إلى هذا المجهول واكتناه دلالاته ، أى أن المادة - وهى أكثر المعطيات بداهة وأدناها مباشرة للإنسان فى كل زمان ومكان - قد أصبحت لدى الماركسية (مجهولاً) يكتشفه الغموض والابهام .

(١) بوليتزر : المصدر السابق ص ٢٤٥ - ١٣

(٢) قارن زكريا إبراهيم : مشكلة الإنسان ص ٢٩٣

فقصارى ما انتهى إليه الماركسية بشأن المادة هو أنها « معطاة للإنسان بواسطة حواسه » فلم تفعل الماركسية إلا أن نسرت الشيء بنفسه ولا زيادة .

إن العقل البشرى لم يكتشف يوما بملاء المادة بملاء عليه حواسه ، لأن المادة في ذاتها « علامة استفهام » صماء ضخمة تبحث عن تفسير ؛ قالبه المكتفى من المادة العقل : « لا عقلى » على الإطلاق ، وسيظل الإنسان - طالما كان محتفظا بعقله مصيخا السمع لحاجاته الفطرية - باحثا للمادة عن تفسير ؛ فإذا جاءت المادية اليوم كما تضع المادة وحدها أساسا لا أساس له فكأنها تطالب للإنسان أن يرتد إلى حالة هي أقرب إلى الحيوانية الفشوم .

وإذا كانت الأديان السماوية - ونقطة الأوج فيها وهى الإسلام - تقوم فى جانبها العقدى على عدم الاكتفاء بالمادة الصماء والقيام بتفسيرها وإناطة وجودها بالموجود المتعالى ، عليها ، فإنها تمثل قلة الاحترام وتمايم الاجلال للعقل البشرى ، وتلبى لهذا العقل حاجته الأساسية فى الارتفاع من المعلولات إلى عللها القاصية وأسبابها البعيدة .

وإذا كان التصور المادى الماركسى للمادة وتوقفه اللاعقلى عند حدودها الصماء بداية من مجهول ، فإن هذا التصور ينطوى فى تفصيلاته على قدر كبير من المذاجة والسطحية والتبسيط ، فلقد تابعت الماركسية فى هذا الصدد : النظرة العامة الفجة التى كان ينظر بها إلى المادة فى القرن التاسع عشر ، تلك النظرة التى تعتمد على بدهية المادة وبساطتها ، فالمادة عند هؤلاء لا تريد عما ألمسه يدي عند ما أطرق بها المنضدة ، وعما تراه عيني حين أواجهها بسطحها الأملس المصقول ، وكفى بهذا التبسيط السطحي مفتاحا لكل شيء ، ورفضاً لما هو (لا مادى) ، واكتفاء (بالمادى) وحده .

لكن مفهوم المادة اليوم قد اعتوره التغيير العميق ، فلم نصبح المادة هي ذلك اللون المنظور في المائدة ، ولا ذلك السطح الصلب الذى يقاوم يد اللامس ، بل أصبحت المادة : طاقة تتألف من كميات منفصلة يصعب تحديد مواضعها فى المكان ، أصبحت المادة اليوم - كما هو متداول شائع لدى جمهرة المتعلمين - ذرات تموجية تقبل الانقسام فى الأثير ، ذلك الشيء الذى لا لون له ولا كثافة ولا حركة . ولا تصدق عليه أية خصيصة من خصائص المادة كما فهمت قديما .

لأنه لم يعد بالإمكان - كما يقرر جان فال بحق - تعريف المادة أو تصورها تصورا محددًا ، وأصبحت الصورة (الغيبية) للمادة هي الشيء الوحيد الذى يستطيع تصوره (١) .

لقد أتى من أولئك الذين يجزمون بأن المادة - سواء أخذناها بمفهومها القديم البسيط ، أو أخذناها بمفهومها الحديث الدقيق - لا كبر شهادة وأنصع دلالة على (ما فوق المادة) ، لأن المادة ، لا محادة (بطبيعتها) ، ومن شأن عدم الحياض هذا أن يحتاج إلى سند أو ركنية ؛ ومن شأنه أن يشهد إلى (الماوراء) إشارة عقلية لا يمكن جردها أو إنكارها ، وربما نعود لهذه النقطة فى موضع آخر .

وإذا انجھنا إلى البناء العملى أو التطبيقى للماركسية ، فلسنا نعرف كيف انتهت الماركسية إلى الاعتقاد بأن الارتفاع من المادة إلى سببها الفاعل ينطوى على مصادرة لحق الإنسان فى التحرر من كل ضروب الاستغلال والقهر أيا كانت ، فالإنسان - فى التصور الإسلامى - صاحب تاريخه وكاسب تحرره ، وعلى كماله وحده تقع المسؤولية التامة عن أفعاله ، والتبعة التامة عن تصرفاته بما يشهد فى نفسه إحساسا مرهفا باليقظة التامة والمراقبة الدائمة .

فالإسلام يقرر (كل نفس بما كسبت رهينة) ويقرر (ولا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى) وفي هذا إرهاب للحس وشحن لعوامل البقعة التي لا يمتورها خدر أو فتور ، فكيف يمكن أن يطبق على الإسلام أنه (أفيرن الشعوب) ، وهو الذي قرر الشخصية الفردية بمثل هذا التقرير الأولي ؟ وكيف يمكن أن يصدق هذا الافتراء على دين يقرر (إن الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا إليها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا) ؟ .

والواقع أن الخصيصة الثانية للمادية الجدلية وهي اعتبار (الفكر) أو (الروح) أو (الوعى) انعكاسا للمادة تتأسس وتنهض على أساس من الخصيصة الأولى التي شاهدناها فتاتها وتهاويها ، والماركسية ههنا أيضا تتابع مثليا لمثل هنالك - التصورات العامة الساذجة التي نادى بها ماديو القرن التاسع عشر ، والتي ترد كل مظاهر التفكير البشرى إلى عضو مادي هو الدماغ ، يقول أنجلز في هذا الصدد : (إنه مهما بدأ لنا وعينا وتفكيرنا على أنهما متعاليان ، فهما إما سوى ثمرة عضو مادي ، وإلا وهو للدماغ) (١) .

وفي الحق أن هذا التصور الساذج للفكر قد أضحي عند دراستي الفلسفة الآن ، أسرا قد فات أوانه ، وتخطته النظرة الفلسفية بمراحل عدة ، ولم يعد أمر الفكر البشرى بهذه البساطة والسهولة التي تأخذ بها الماركسية : الأمور ، والتفكير وظيفة بشرية غاية في التعقيد والتركيب ، ومن المحال ردها - بكلياتها وجزئياتها - إلى المسكوفات الفسيولوجية للدماغ (٢) .

(١) بوليتزر : المصدر السابق ص ٢٧٠ ١٤

(٢) كارن هنري برجسون : الطاقة للروحية ص ٣٧ - ١٤٩ ترجمة

لقد أرادت الماركسية - من وجهة نظر برجانية محالصة - أن تنزع من الإنسان خصيصة من أهم خصائصه الذهنية الجوهرية ، وهي خصيصة (التعالى) عل المحيط المادى ، و (تجاوز قيوده) ، و (القسمى) هذه إلى آفاق أكثر رحابة من ضيق المادة وعنتها وملأها المجهول ، انتهاء من ذلك إلى إلزامه بأن يمسك بوجدانه وعاطفته وشعوره وعقله فى دائرة المادة لا يفارقها ، فحت بجرة قلم واحدة : كل ما عدا (المادة) ، جاعلة منها وحدها الأساس المطلق ، ولكنها وجدت بعد ذلك أن هذا المحو التحسمى - الذى تضمنته الخصيصة الأولى - ليس بكاف وحده فى أن ينزع من البشر قدرتهم الوجدانية والشعورية والعاطفية والذهنية على (التعالى) ، و (التجاوز) ، و (القسمى) ، ومن ثم جاءت هذه الخصيصة الثانية كما نقول للناس فى دجهاطيقية ضيقة الأفق : إن الوجدان والعاطفة والشعور والعقل ، كل أولئك تتاج المادة وانعكاس لها ، وكل قدرة بعد ذلك على (التجاوز) أو (التعالى) أو (القسمى) فهى مادية الأساس ، فلا فكك من المادة حتى فيما هو (لامادى) ، لأن تجاوز المادة والقسمى فوقها والتعالى عليها هو مادى فى الأساس !! .

إننا فى الحقيقة لا نجد فى هذه الخصيصة الثانية ما يستحق النقاش العقلى الهادى ، فبأى منطق تناقض رجلا يزعم أن (تجاوز) المادة (والقسمى) (فوقها) (والتعالى) عليها هو أيضا مادى فى الأساس ؟ وأى أساس عقلى يمكن الاحتكام إليه فى الحجاج بازاء رجل يزعم أن القسمى والتجاوز والتعالى : (فلسفة بورجوازية رجعية تمر عن دفاع البورجوازية عن مواقعها الاقتصادية خوفا من ازدهار النزعة المادية) (١) ؟

• • •

أما الخصيصة الثالثة المادية الجدلية فهى القول بإمكانية معرفة العالم وقوانينه معرفة تامة كاملة ، إنه ليس فى العالم - كما يقول أشياغ الماركسية -

أشياء لا يمكن معرفتها ، بل هناك أشياء لم تعرف بعد ، وأن هذه الأشياء سوف تكتشف بوسائل العلم ، فالحقيقة الموضوعية متحققة في العالم المائل أمام حواسنا ، لكن معرفتنا بهذه الحقيقة واقترابنا منها قريب نسبياً .

وفي الحق أن هذه القضية تكون قابلة للنقاش إذا سلمنا أساساً بقصر الحقيقة الموضوعية على المادة وحدها ، وهو ما نقول به الخصيصة الأولى ، نقول إنها قابلة للنقاش ، ولا نقول إنها مسألة لا شية فيها كما سئى عما قليل .

لقد شاهدنا كيف كان الاكتفاء بالمادة والوقوف عند تقومها بدءاً من مجهول ، وبتراً لكل محاولة للنفوذ بالعقل إلى ملاءها المجهول ، ورأينا أن دعوة كهذه لا يمكن أن تجد لها أثارة من قبول إلا عند كائنات هي أقرب إلى الحيوانية منها إلى الإنسانية ، أما الكائن البشرى العاقل فبما شرته للمادة العقل واحتكاكه بها مؤد بالضرورة إلى اعتقاده بأنها منفصلة محتاجة قابلة للتأثير ، وهذا هو مادعوناه منذ قليل : « لحياده المادة » أو - بعبارة أخرى - قابليتها للانفعال والتأثير ، ومن ثم يشرع الكائن العاقل في « تعقيل » هذه المادة من طريق العلو عليها ، والارتفاع عن وحدتها والصعود منها إلى بارئها الفاعل المؤثر فيها ، وهذه الخصيصة الأخيرة في جوهر الإنسان هي العقبة الكأداء التي لا تستطيع المذاهب المادية جميعها أن تتجاوزها ، ولو بلغت في سبيل ذلك قصارى ما يمكن لها بلوغه من التآويل والتعسف والافتراء .

فإذا انتهينا بالعقل الخالص إلى وجود ما هو متعال على المادة ، ومؤثر فيها ، فنالدهى عندئذ أن يبطل استعمال الحواس في اكتناء هذا الكائن المتعال لأن للحواس قدرة في مجال المحسوسات وحدها ، واستعمالها خارج هذا النطاق : خلط بين القدرات ، ونجاهل للفوارق الجوهرية التي تفصل مجالات المعرفة بعضها من بعض .

لكن .. هل يحق للماركسيين الحديث عن « حقائق » ، حتى يحق لهم القول بعد ذلك بأن هذه الحقائق تامة ؟ .

لقد حدد الماركسيون — كما كررنا القول مراراً — تخوم العالم بالمادة وحدها، والمادة عندم حركة لا تتهي ، وصيرورة لا تتوقف ، أو كما يقول انجلز : « لأنه من المحال أن تكون تامة مادة بغير حركة ، إذ الحركة هي الصورة التي توجد عليها هذه المادة » (١) ، فالحركة — كما يقول أشياخ الماركسية — أولية أبدية؛ وبذلك لا يحق لنا أبداً الحديث عن « سيكون » في تيار الحركة الدائب الذي لا يفتر (٢) .

ولكن لم يسأل الماركسيون أنفسهم تجاه هذه الصيرورة الدائمة، كيف يمكن — بحق — أن تكون موضوعاً للتفكير ؟ .

لأننا لو قصدنا بالتفكير : الفهم العلمي الدقيق ، فلن يكون بوسعنا أن نقول إن الصيرورة موضوع تفكير ، لأننا — كما يقول جان فال بحق (٣) — لن نستطيع معرفة الصيرورة اعتماداً على وضع آلياتها المنفصلة بعضها إلى جانب بعض في تفكيرنا .

فنحن حين نتجه بأفكارنا إلى الصيرورة المادية ، نستخلص منها وحدها وليس من شيء خارج عنها (فليس هناك شيء خارج المادة عند الماركسيين) حقائق تامة ، فسوف يكون لزاماً علينا أن نوقف حركتها تماماً ولو إلى برهة قصيرة — حتى يتسنى أفكرنا بعدئذ أن نستخلص منها الحقائق التامة ، وبعبارة أخرى ، فلا بد لنا إذا اعتمدنا على المادة المتحركة وحدها

Anti. Duhring. p.87

(١) انجلز :

p. 10-12

(٢) إيفانيسيف : المصدر السابق

(٣) جان فان : طريق الفيلسوف ص ١٠٢

في معرفة حقائقها من أن نوقف حركتها ريثما نحللها ونستنبط منها ما تنطوي عليه من الحقائق التامة التي لاحقائق سواها ، فيما يزعمون .

فإن نحن فعلنا ذلك فقد هدمنا كل ما يقوله الماركسيون من استحالة انفصال الحركة عن المادة وضرورة تلازمهما بلا انفكاك .

فالماركسيون إذن بين أمرين :

فأما أن يقولوا بتوقف المادة عن الحركة ، ولو لبرهة قصيرة من الزمن ، حتى يمكن الحديث عن « حقائق » في المذهب الماركسي ، ومعنى هذا أن يتقوض الأساس الأصيل لمذهبهم ، وهو حركة المادة .

ولما أن يتوقفوا عن الحديث عن « حقائق تامة » حتى يعلم لهم أساسهم الأصيل في حركية المادة .

• • •

أما إذا تناولنا « الجدلية » كما تصورها الماركسية فسنجد أنها هي أيضاً ذات خصائص أو مقومات أو قوانين ثلاثة :

أولاً : قانون وحدة الأضداد وتصارعها :

يمثل هذا القانون - كما يقول لينين - قلب الديالكتيك ، لأنه يمثل من وجهة النظر الماركسية : العلة الأساسية للحركة ، وهو يمثل من وجهة نظرنا قوة التهاافت فيها .

تبدأ الماركسية بأن تأخذ مثالا - وثنياً هو قطعة المغناطيس ، فنعرف من خبرتنا بها أن لها قطبين متناظرين : الشمال والجنوب ، ومهما حاولنا أن نفصل أجد القطبين عن الآخر فلن نفلح محاولتنا هذه ، فإذا نحن قسمنا قطعة المغناطيس قطعتين أو أربع أو ثمان - أو إلى ما شئت من الأقسام ، فستظل هذه الأقسام مهما صغرت : ذات قطبين متناظرين .

ثم تقفز الماركسية إلى تطبيق هذه الجزئية المحدودة على كل شيء ،
فالأقطاب المتنافرة أو النقااض توجد في الأشياء كلها على أنحاء متعددة ،
فتوجد كملاخ داخلية متعارضة ، أو كاتجاهات متعارضة ، أو كقوى
متعارضة داخل موضوع واحد ، وكل واحد منها يفترض الآخر ضرورة .

فالدورات التي يتكون منها العالم ، والخلايا الحية في العالم العضوى ،
والنشاط العقلى البشرى ، والمجتمعات ذات الطبقات المتعارضة ، كل أولئك
يمثل التناقض بين أجزائها : الدافع الأساسى إلى الحركة .

فالتناقض أو التصارع بين الأضداد ذو طبيعة كلية شاملة ، وليس
هناك من موضوع أو ظاهرة في العالم لا يمكن تقسيمها إلى أقطاب متصارعة ،
وكما أن المرء لا يستطيع أن يحتفظ في يده بالتفاحة كلها - هكذا يقول
انجلز - بعد أن يكون قد اقتطع نصفها ، فكذلك لا يستطيع المرء أن يأخذ
قطباً واحداً من قطبين متنافرين وبدع الآخر .

وبذلك يمكن القول بأن موضوعات العالم أو ظواهره جميعاً عبارة عن
« وحدة ، بين أقطاب متنافرة » .

لكن ماهى طبيعة هذه الوحدة ؟ هل تتعاضد النقااض داخلها على نحو
سلمى ، أو أنها وحدة « قلقة » تتعارض داخلها النقااض وتتصارع ؟ .

من الطبيعى - مادامنا قد افترضنا فى هذه الأقطاب منذ البداية تنافرا
وتصارعا - أن يستمر هذا الصراع بين القديم من الأقطاب والجديد منها ،
وبذلك تستمر الحركة ، وإذا ما كان هذا الصراع مطلقاً ودائماً : كانت
الحركة مطلقة ودائمة (١) .

(١) إيفانيسيف : المصدر السابق . P. 67 وايضاً 104-93 p.

(١) هذا هو القانون الأول من قوانين الجدل عند الماركسية . وأول ما نشير إليه هو هذا التعميم الزائف الذي اتهمت به الماركسية من جزئية محدودة ولا تمثل إلا ذاتها إلى يكون قانونا شاملا يعم الطبيعة والتاريخ والأفكار بلا استثناء .

(٢) ثم إن الماركسية قد خلعت على هذا للتناقض الجدلي الحادث في قلب المادة : أوصاف المطلق والضروري والأزلي لكي تستعيب به من المطلق والضروري والأزلي اللامادي ، فأصبح التناقض الجدلي هو الإله . عند الماركسية بعد أن جعلته محايئا للمادة ، وباطنا فيها .

فالماركسية إذن تفترض أن لاتبدأ حدة هذا التناقض أزلا وأبدا ، وإلا لاتنتهي الدافع إلى الحركة ، وانتهت الحركة معه .

فلماذا لاتخفت حدة هذا التناقض في فترة من الفترات ، فتزول الحركة المصيبة عنه ؟ (١) .

لماذا تفترض الماركسية انبثاق تقيض عن نفس الدرجة من الحدة في كل آن ؟ إن افتراض هذا الانبثاق في كل آن لا يمكن أن يكون رهنا بالمادة وحدها ، وإلا لأصبحت المادة مادة عاقلة ، إن صح التعبير ، وهو مالا يقولون به .

فاذا ما وافقنا الماركسية جدلا على افتراض دوام هذا الانبثاق فإننا

(١) ولقد خفت حدة هذا التناقض في المجال الأيديولوجي والسياسي ، كما نشاهد ذلك في التقارب الشديد بين الدول الماركسية والدول ، والرأسمالية أفلس هذا إيدنا بخطأ المنهج الجدلي في أساسه ؟

لا بد أن نردف ذلك سراعا بإثبات أمر « خارج المادة » ، بفعل فيها ذلك الانبثاق وبحفظة ويضمن تكراره .

ثم لماذا يكون قبول المادة للصور الجديدة رهنا بهذا التناقض وحده؟
أليس هذا افتراضا ذهنيا مسبقا نضامه على المادة خلعا متعسفا ، ولماذا
لا نقول كما يقول الفيلسوف الإسلامي صدر الدين العيرازي : (١) إن هذا
التناقض موجود حقا ، لكن لافي باطن المادة ذاتها ، بل بين عناصر
ومواد مختلفة ، وأن هذا التناقض لا يمكن أن يحدث إلا في المستويات الدنيا
من المادة ، لكن قبول الصور الجديدة ليس رهنا بوجود هذا التناقض
بل - على العكس من ذلك - بزوال حدته وقصور صورته ، وأنه بمقدار
هذا القصور والهدوء تكون رفعة الصور الجديدة ورقيا ؟

(٢) ثم أليس القول بأن هذا التناقض دافع إلى التحلل في نفس المادة ،
وإلى التباعد والتبدد بين أجزائها : أكثر ملاءمة للمنطق ولوقائع الأشياء
من القول بأن هذا التناقض دافع إلى التطور والتقدم ؟

ولماذا لا يسكون هذا التناقض ، مبعثا للبحث عن « اللامادى » ، الذى
يمسك هذه الاطراف المتضادة من التحلل والتبدد ، كما نطن إلى ذلك صدر
صدر الدين بحق ؟

(٤) ثم إن الماركسية تصنع هذا القانون صنعا ذهنيا قاصرا ، ثم
تحاول بعدئذ أن تجعل منه قانونا شاملا للمادة والتاريخ على السواء ، ولأنا
لا أندري أيهما أسبق ؟

(١) قارن رسالتنا للدكتوراه ص ٢٩٥ وما يليها .

لقد ادعت الماركسية أن المادة سابقة على الفكر ، فكيف نعود الماركسية بعدئذ فتنتقض ادعائها ، ونقول بالتناقض الجدلى كفكرة مفروضة على المادة فرضا ؟ .

(٥) ثم إذا افترضنا جدلا صحة هذا الذى ادعته الماركسية ، أفليس التناقض الجدلى : « فكرة ، أو « نظرة » ، أعنى أمر « لاماديا » ، يتحتم على « المادة » أن تسير وفقه وبمقتضاه ؟ ألا يصبح القول بأن المادة أساس كل شيء : قول يحمل تكذيبه فى جوفه ؟ .

(٦) هل لنا أن نقرر مع صدر الدين الشيرازى أيضا أن المادة ذات (وجود وضعى) ، وأن « فعلها » لا بد أن يكون وضعيا أيضا ؟ وأن نرفض من هذا المنطلق : أن تؤثر المادة فيما هو مادى مثلها ، فضلا عن أن تكون ذات تأثير فى الآثار الفوقية التى زعم الماركسيون أنها تتأسس فوق المادة من الثقافات والأفكار ؟

إن المادة بطبيعتها ذات وجود مشئت مبدد متحلل لولا قدرة الخالق التى تمسكها أن تزول ، فكيف تعطى الماركسية لهذا الوجود المشئت المتحلل من القدرة ما يمكن به أن يكون فاعلا فى الثقافات والأفكار ، تلك التى هى بطبيعتها : « تركيب » و « شدة » و « توتر » ؟ .

(٧) ثم بأى طريق عرفت الماركسية أن التناقض الجدلى هو الدافع إلى الحركة ؟ لقد أوضح صدر الدين — كما أوضحت الماركسية — أن الحركة هى « نحو وجود » المادة ؛ وأنه لا يمكن تصور العالم المادى بدون حركة فى كل آن ، ولكن الدافع الوحيد إلى الحركة عند صدر الدين هو « الغائية » ، فالحركة مصوبة نحو « غاية » لولاها لما كانت حركة ، وبهذا يكون العالم المادى « محسورا » ، إلى غايته القصوى وبارئه الخالق فى كل آن .

فنحن نقول مع صدر الدين بأن العالم المادى دائب الصيرورة والحدوث فى كل آن ، وأن السكون ليس سوى مظهر خادع لا يعبر عن الحقيقة ، ولكننا نقول معه أن الدافع الأساسى والوحيد لهذه الحركة ليس هو التناقض كما ادعت الماركسية ، بل الغائية ، إن الدافع الرئيسى للحركة ليس هو القضاء على تقيض تصورته الماركسية منيثقا بطريقة افتراضية اعتبارية متعسفة ، بل الدافع هو الوصول إلى غاية أخيرة ، لا مادية .

إن المادة — كما نراها — ليست فارغة من المحتوى والمضمون ، ليست (موجودة — هناك) بلا دلالة ولا معنى ، بل هى على العكس من ذلك محملة بالدلالات ، حافلة بالمعاني ، بحيث أن فعالها عن تلك الدلالات والمعاني : قضاء مبرم على (الموضوعية) (والعلمية) الحقبة التى تعنى عندنا رؤية الأشياء من خلال معانيها ورموزها ومضموناتها الدلالية ، فلقد سلطنا بالحركة صفة أساسية للمادة ، ولكن الحركة بمقتضى طبيعتها : (حركة — صوب — غاية) ، ولا يمكن فصل طرف من هذه الأطراف الثلاثة عن بقية الأطراف بدون أن نضحي بالموضوعية والعلمية الخفة ، وذلك هو ما فعلته المادية الجدلية تماما ، زاعمة بذلك أنها وحدها (علمية) .

إن الحركة بطبيعتها غائية ، وغاية إلا تبعث على الحركة إلا إذا كانت مصوبة نحو ما هو (غير حاصل) ولا متحقق فى النطاق الذى حصلت فيه الحركة ، وإلا فما هو الباعث على الحركة حينئذ ؟ .

فلا مناص لنا إذا ابتغيها (العلمية) حقا فى دراسة حركية المادة من أن نتجتاز نطاق المادة استشرافا لما هو (لامادى) أعنى صوب غاية هى بالتحتم اللارم (لا مادية) .

ثانيا : قانون تحول الحكم إلى كيمر :

تستخدم الماركسية هذا القانون لكي تفسر به (الكيفية) التي يتطور بها العالم ، والميكانيكية التي تحكم هذا التطور ، فالكيفية تعنى عند الماركسية : مجموعة الخصائص التي تميز الشيء عن بقية الأشياء ، أو التي تجعله (ماهو) ، فتعطي بذلك الفكرة العامة المحددة له .

(والكمية) تعنى عندها : درجة تطور الشيء أو (الشدة الداخلية) لتلك الخصائص ، وكذلك حجمه ووزنه واتساعه .

فالكيفية والكمية كلاهما تعبران عن (وحدة) ، طالما كانا يمثلان جانبيين لشيء واحد .

لكن التغيير في الكيفية مؤد لا محالة إلى تغيير الشيء نفسه ، أى إلى تحويله إلى شيء مختلف .

أما التغيير في الكمية : فإنه - إلى مدى معين - لا يؤدي بالشيء إلى تحول لشيء مختلف .

فقانون التطور العام عند الماركسية هو أن الفروق الكمية تؤدي إذا وصلت إلى مدى معين : إلى التحول الكيفي للشيء ، أى تغيير الشيء نفسه إلى شيء مختلف .

فالترجمات الكمية التي تبدو غير أساسية تؤدي حتما بعد وصولها حدا معيناً إلى تحول أساسي وجذري في بنية الشيء وذاته أى في كيفيته .

هناك إذن نوعان من التحول : التحول الكمي ، وهو تحول بطيء مستمر ، والتحول الكيفي وهو ليس تحولاً بطيئاً مستمراً ، بل هو (وثبة) (قفزة) ، إنه تحول جذري ، إنه تلك اللحظة التي يحل فيها الأهل

محل الأدنى ، والجديد محل القديم ، إنها كما ترى الماركسية - لحظة ميلادها - نبات أو حيوان أو نظام اجتماعي لم يكن من قبل ، بل ولا يمكن التنبؤ به من قبل . وكلا النوعين من التحول - فيما تدعى الماركسية - أمر ضروري لحدوث التطور الشامل في المادة والتاريخ على السواء .

هذا هو قانون التطور الشامل عند الماركسية ، تفزات كيفية فاتجة من تراكمات كمية ، وهي تحولات ليست لإختيار أو إمكانا ، بل هي تحولات حتمية ، فأمر محتم ضروري أن تقتل القرا كات ه الكمية ، إلى وثبات ه كيفية ه مؤدية إلى ظهور الجديد وحلوله محل القديم . وليس للتطور من طريق غير هذا الطريق (١) ،

١ - فإذا ذهبنا نفحص هذا القانون فسنجد متضمنا لتناقض صارخ بين أمرين: الحتمية وظهور الجديد .

لما من شك أن الحتمية تعنى أن كل شيء قد جسم أمره سلفا وعلى نحو قاطع لا يتخلف ، فمن المحتم مثلا أن تشتمل قطعة الخشب عند ماسة النار إذا ارتفعت الموانع ونوافرت الشروط ، فكل شيء ههنا قد فض نفسه بشكل واضح منذ البداية ، وليس الاحتراق بعدئذ غير تكرار آلى لعملية المماسه هذه ، وبعبارة أخرى : فليس بمتوقع أن ينبثق ههنا ه جديد ه لم يعرف من قبل .

فإذا كانت المادية الجدلية قد رأت أن كيفية التطور لابد أن تبدأ من تراكمات كمية وتنتهى إلى تغييرات نوعية جديدة لا يمكن التنبؤ بها : فذلك

(١) ايفانيسيف: المصدر السابق 114 - 107 p. وأيضاً: دافيد جست: الفلسفة المادية الجدلية ص ٢٣ - ٢٤ ترجمة محمد إسماعيل محمد القاهرة

جمع بين أمرين، لا يمكن اجتماعهما، فادعنى ما شئت من تراكات كمية وسلباتبا
لك حتما بما ستفرضه هذه التغييرات الكمية من إختلاف نوعى، وليس في
الأمر وجدة، ولا إنشاق لأمر غير متوقع، هل الإطلاق ١ .

٢ — لكن ماهى الغاية التى تهدف إليها الماركسية من هذا القانون ؟ .

إنها تنبغى أن تنيط قضية الخلق — لا بخالق خارج عن المادة فاعل فيها —
بل بالمادة نفسها وتحولاتها الكمية والكيفية، ف القانون تحول الحكم إلى كيف :
تلكه ضرورية إذن للقانون السابق . وحدة الاضداد وصراعاها، والقانونان
يهدفان معا إلى نفس الغاية، وهى إناطة الفاعلية والتأثير بالمادة فى حركتها
وتحولاتها .

فلنفحص موقف صدر الدين الثيرازى أيضا من القضية، لقد اعترف
صدر الدين بأن الحركة هى وجود العالم العليبي، واعترف بأن هذه
الحركة قد تؤدى فى بعض الأحيان إلى إختلاف فى النوع، ولكن مع فارق
أساسى هن الماركسية، وهو أن الوجود الحركى للعالم العليبي سواء كانت
حركته مرضية أو جوهرية هو — فيما يرى الثيرازى — ليس بنوع قوام ولا
ديمومة، إنه إحتياج دائم وحدوث مستمر فى كل آن .

ولكن أين مصدر الدين — ونحن معه — فنجب للماركسية كيف أخذت
أكثر أنماط الموجودات ضعفا، وأدومها إحتياجا، وأقلها قدرة على الازدياد
إلى الذات — وهى المادة والحركة — فعملية منهما أساسا لكل شئ؟ كيف
ذلك وهما على هذا النحو من ضعف الوجود، وتضاهيك بالعدم، وبقوة
واحتياجه الذى هو عين ذاته ؟ .

٣ — وثمة أمر آخر: وهو أن التغيير النوعى — فيما يرى صدر الدين —
أمر محتاج إلى قاصر، على حد تعبيره، وإلا لما خلعت المادة عنها صورة
(١٣ — الفكر الماركسى)

المائية إلى صورة الهوائية مثلاً، وهذا القاسم لا يتم له ذلك إلا بأن يحول المادة إلى ما يمكن لنا أن ندعوه «هيولى محايدة» مستعدة لقبول الصورة الثانية (١).

فالتحول السكيفى عند صدر الدين لا يتم بطريقة تلقائية ميكانيكية بحثة كما فعلت الماركسية، بل لابد من تدخل من «الخارج».

٤ — ومن هذا المنطلق فإن لنا أن نقسم: من الذى فرض هذا القانون الثانى على المادة؟ هل فرضته المادة على نفسها، وحينئذ تصبح «مادة عاقلة»، كما أسلفنا وهو ما لا يقولونه، أو فرضه الذهن البشرى عليمًا، وحينئذ فالفكر سابق على المادة، وليست المادة أساس كل شيء كما أدعت الماركسية؟

ثالثاً — قانون نفى النفى :

ستستخدم الماركسية هذا القانون لى تكشف عن «الاتجاه العام» الذى يسلكه التطور فى عالم المادى، فلقد كلف القانون الثانى كما تدعى الماركسية عن ظهور الجديد وحلوله محل القديم، وكشف عن أن التطور لا يمكن أن يحدث فى أى مجال بدون أن ينفى الجديد القديم، وهذا هو مذهب الماركسية «نفياً».

هذا النفى ليس إلا نتيجة للتطور الباطنى الذاتى للأشياء أو للظواهر، ما دامت هذه تحمل فى باطنها نقائصها، ومن ثم فهذه الأشياء أو الظواهر كازم للماركسية «تخلق» الظروف الملائمة للقضاء على نقائصها من أجل الانتهاء إلى كيفية نوعية جديدة من نمط أعلى وأكثر رفعة.

فالنفي — بعبارة أخرى — قضاء على القديم من خلال النقائص الباطنية ،
إنه نتيجة التطور الذاتي لحركة الأشياء والظواهر .

إلا أن هذا القضاء على القديم — فيما ترى الماركسية — ليس قضاءً
مهماً ، ولكنه احتفاظ به بأحسن ما فيه ، أو أنه ليس قضاء عليه بمقدار
ما هو يمثل له وارتفاع به إلى الجديد ، أي إلى النوع الأعلى .

لكن هذه ليست نهاية المطاف ، فإن ظهور الجديد لا يوقف التقدم ،
لأن الجديد ، لا يبقى جديداً إلى الأبد ، بل يدفع إلى أمر أكثر جدة منه ،
أو أكثر تقدماً ، وحينئذ تحدث عملية «نفي» أخرى لما قد كان من قبل «نفيها»
لشيء آخر ، فهذا إذن هو «نفي النفي» .

ثم تعطي الماركسية وجهاً آخر للقانون ، فالتقدم الماركسي لا يسير قدماً
في خطوط مستقيمة ، بل إنه يحدث على شكل «لوااب» Spirals بمعنى أن هناك
إعادة أو تكراراً للمراحل التي قطعها التقدم من قبل ، ولكنها إعادة
أو تكرار بطريقة مختلفة ينتهي فيها الجديد مرحلة بعد مرحلة (١) .

١ — هذا هو قانون (نفي النفي) كما وضعته المادية الجدلية ، وإذا كان
لنا أن نضع تفاوتاً بين قوانين المادية الجدلية الثلاثة : فإن هذا القانون من
بينها هو حقاً أكثرها ضخامة وأدعاهما إلى السخرية ، ولكنه أوسعها خيالاً
وأقربها إلى الأساطير !! .

فلنتخيل شيئاً مادياً يخلق نفسه ، ثم يقضى نقيضه هذا عليه ، ثم تدور
الدائرة مرة أخرى على ذلك النقيض بنقيض جديد ينتهي عنه ، وتستمر
المسألة هكذا دورة ما من الزمن ، ثم تبدأ دورة أخرى فيها نفس الشيء يخلق

(١) إيفانيسيف : المرجع السابق 122-119 وأيضاً دافيد جيفت المرجع

تقيضه ، ثم يقضى بقيضه عليه ، وهذا هو عليك ، مع ملاحظة أن هذا يحدث تلقائياً وعلى نحو لا يتدخل فيه أحد ١١ .

فلماذا تضمن الماركسية دائماً وبالحنم اللزم أن يكون التقيض الجديد أقوى من القديم ؟ .

إن الجديد تقيض ميكانيكي للقديم ، فالذي يضمن دائماً وباستمرار لكل جديد أن يمحى القديم ؟ أليس هناك جديد يأتي ويؤول دون أن يمحى ؟ أليس به أحد ؟ .

٢ — ثم لانا إذا تصورنا التقدم في المادة على نحو يحتفظ فيه الجديد بأحسن ما في القديم ، فلن نتصور مثل هذا التقدم إلاه قديماً غالياً ، دالا على أمر خارج عن المادة .

ذلك أن المادة بذاتها وفي ذاتها - كما أوضح صدر الدين بحق - لا تفعل شيئاً مادياً كان أو مجرداً ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن الاحتفاظ بأحسن ما في القديم عملية عقلية تحتاج إلى قدرات انتقائية عليا ، يحاول الإنسان الاقتراب منها فلا يكاد يفعل إلا بما أتيح له من طاقات ، فكيف تقوم المادة بمثل هذه الانتقادات في كل لحظة من الأزل إلى الأبد ؟ .

كيف تميز المادة اللاعاقلة بين ما هو متاح لها من اختيارات ، ثم تختار أحسنها ؟ ثم ما هو « الأحسن » للمادة وبأى معيار تقيسه ؟ ثم كيف تتمكن المادة من الاستغناء عن نحو « المحسن قبل » لاختياره ما هو أحسن ؟ .

كيف نحدد المادة ما ينبغي لها أن تمثلته وتحتفظ به من محتويات القديم ، وما ينبغي لها أن تلبثه منها ؟ .

٣ — ثم ما الذي يضمن للمادة - التي هي وحدها أساس كل شيء - كما تزعم الماركسية - أن تختار اختيارات « ناجحة » ، وفي مصلحة التقدم دائماً .

ما الذي يضمن لها — وهي وحدها أساس كل شيء — أن تسير في اختياراتها على نسق واحد منتظم ، أليس من الممكن أن يختل نسق اختياراتها فتتجنب إنساناً حيث ينبغي ، لها أن تنجب غيره ؟ .

أليس من الجائز — مادام الأمر منوطاً بها وحدها — أن تحتفظ بما كان ينبغي أن ينبذ ، وأن تنبذ ما كان ينبغي لها أن تحتفظ به ، فتحدث في الطبيعة انعكاسات وارتدادات لانهاية لها ؟ .

لا بد هنا إذن من مدبر خارج عن نطاق الطبيعة ، له من عليه المحيط ما يجعل الاختيار — إن كان للمادة اختيار — ناجماً بالحتم اللازم ، وبقي الطبيعة في تطورها من الانعكاسات والارتدادات .

أما التصور الماركسي للمادة على ذلك النحو السالف فهو تصور يدين نفسه ، ويحمل مبررات بطلانه في نظايه .

الفصل السابع

الإسلام والماركسية

التناقض في نقطة البدء وفي المعرفة وفي الأخلاق —
التناقض في اتجاه السير خلال الفرد والجماعة —
التناقض في الغاية وفي المصير — ماذا ترى الماركسية
في الدين بوجه عام — ماذا ترى الماركسية في الإسلام
بوجه خاص — الغزو البدوي والتناقض — المسلمون
والماركسية .

هذا العنوان خادع بلامراء ، ومصدر الخداع فيه جمعه لتقيضين بينهما
بعد المشرهين ؛ فلن تعرض لمسألة من مسائل الكون أو الإنسان ، أو الحياة
أو الأحياء ، إلا وجدت لكل منهما بإزائها وجهة نظر دلتناقض ، وجهة
الآخر ، بلا يصير من اقتراب ، أو أمل في التقاء !!

قال أخصائي مثلاً - كما رأينا - تتبادل مع الماركسية ألد العداوة ؛ لكنك
إذا أمعنت النظرة الفاحصة وجدت - برغم ذلك العداوة - أرضاً مفترقة
تجمع الشقيتين فليقتيان ؛ ذلك أن المسألة المادية - برغم افتراق نظرة
كل منهما إليها - هي وحدهما محور اهتمامهما ومرتكزو سعيهما جميعاً ، كذلك
فإن العنق الروحي ، الواقع الحياة : هامش مهمل ينكره أحدهما ويستنكره ،
بينما ينقض منه الآخر ولا يعمل حايه ، و التوازن للنفس - سواء في وجدان
الفرد ، أو في كيان الجماعة مفقود عند كليهما لأسباب مقصية أو مختلفة ،
وهل كان التمايش ، أو الواقع - أو ما شئت من أسماء - إلا تعبيراً
عن التقاء بين منهجى حياة ، تفرقهما الوسائل أو الأساليب ، وتجمع بينهما
الغايات والمقاصد ؟ .

أما التناقض، بين الإسلام والماركسية فهو فسيح وحده ، لأنه تناقض ،
في وجهة النظر الشاملة من الكون والحياة ، تناقض ، في نقطة البدء ، وفي
اتجاه السير ، وفي النهاية والمصير .

وهذا التناقض العميق هو من الاحقية أو الجلاء بحيث إن تهجم الماركسيين
على الإسلام وتكذيبهم بالمسلمين ، لا يبدو أن يكون تقريراً تطبيقياً لحقيقة
هذا التناقض ، التي هي في حد ذاتها واقع مشهود ، قبل التهجم والتشكيل ،
وبعد التهجم والتشكيل ،

فصواء علينا أنهم الماركسيون على الإسلام ونكلوا بالمسلمين ، أم كفوا
السفهم وأيديهم عن التهجم والتشكيل ، فالتناقض الجوهرى واقع مشهود
ماله من محيص .

إن نقطة البدء لدى الماركسية تناقض نقطة البدء في الإسلام ، ذلك أن
الحقيقة الموضوعية في الماركسية لا تتجاوز تقوم المادة الصماء ، ولا ظل من
الحقيقة وراءها ، أو فوقها ، أو بعدها ؛ فإذا كانت الماركسية قد بدأت خطواتها
جميعاً بتجريد ما وراء المادة ، عن كل صلة بالحقيقة الموضوعية فن الطبيعي
أن تشكر على ما وراء المادة ، كل فعاليتها أو تأثير ، صغيراً أو كبيراً ، وأن
تتمزق إلى قوانين التناقض الجدل السكامن في باطن المادة ذاتها كل ما يعزوه
الدين إلى الفعل الإلهي ، كما رأينا في فصل سابق ، ولا محل إذن - في
الماركسية - لأي حديث عن عالم غيب ، بل المادة المشهودة وحدها ،
و ما عداها ، أيضاً فهو منها وإليها .

وفعل المعرفة عند الماركسيين قاصر على هذا العالم المادى وحده ، وكل
فعل معرفي يطمح إلى ما وراء هذا العالم أو يستشرف إلى ما فوقه ، فإما أن يكون
- عند الماركسيين - خدعة ، أو كذب ، وإما أن يكون أيضاً ناهماً
من المادة مؤسساً عليها ، وكيف لا . . . وعضو المعرفة الأوحد عندهم هو
الدماغ البشري ذو اللحم والدم والأعصاب والعروق ؟ .

والأخلاق التي يعترف بها الماركسيون تقوم على عدم وجود معيار أخلاق ثابت أو دائم . فليس نعمة خير مطلق ، إذ أن لكل طبقة من طبقات المجتمع المختلفة المتناقضة معاييرها الأخلاقية المختلفة المتناقضة ، ولكل منها « خير » خاص يتناقض بالضرورة مع « خير » غيرها ، فإذا كانت الأخلاق عند البورجوازية تحصر « الخير » في امتصاص كدح البروليتاريا وعرقها ، فإن البروليتاريا تحصر « الخير » في كل ما يفضي إلى لدمير البورجوازية وسحقها (١) .

على النقيض من ذلك كله تكون خطوات الإسلام ، لفظة البدء فيه لإقرار جازم « بعالم الغيب » ، وبأنه مصدر الحق ، ونبع الحقيقة ، بل هو الحق والحقيقة ، وما يتمتع به عالم الشهادة المحسوس من حقيقة ، ووجود وكنهية لأنها هو استمداد من نبع الحقيقة الأصيل ، من « الحق » القيوم (سنبرهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد) .

وهذه النظرة بتدخل « الفعل » الإلهي - في الإسلام - كل فرة من ذرات عالم المادة ، وعالم المادة لا يملك إلا أن ينصاع في كل آن من آنات الزمان إلى « الحق » ، الذي لا تتركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ، وهو اللطيف الخبير . من الطبيعي إذن أن يكون فعل المعرفة مختلفاً في الإسلام عنه في الماركسية ، فلعالم الشهادة وسائله المعرفية الملائمة ، ولعالم الغيب وسائله المعرفية الملائمة أيضاً ؛ فإذا كانت الإشارات الحسية الدماغية من سمع وبصر ولمس وذوق وشم تصلح مصدراً للفاعلية المعرفية في مجال الشهادة ، فإنها - هي ذاتها - لا تفيد فناءً في عالم الغيب ، إلا أن تكون مجرد طريق يوصل إليه وينتهي به ، فالحقيقة في كلا العالمين خير الحقيقة ، والسكنة غير السكنة .

(١) قارن

وبتعدد قضية « الحق » و « الحقيقة » على النحو السالف تتعدد قضية الخير في الإسلام ، فثبات الحق ودوامه ، واستحالة تغيره ينعكس على ثبات « الخير » ودوامه واستحالة تغيره ، (ولو البع الحق أهواهم افسدت السموات والأرض ومن فيهن) .

فالمعيار الأخلاقي في الإسلام ثابت مطلق ، وما هو « خير » اليوم كان وسيكون « خيرا » في سائر الأيام ، وهو « خير » لبني الإنسان قاطبة على اختلاف طبقاتهم وألسنتهم وألوانهم .

وما شقى الإنسان الأوروبي ولا أصابه الخمواء والإهتزاز — في الرسمالية ، أو في الماركسية على سواء — إلا لأن « الفسيفة » الأخلاقية قد تسلمت إلى كيانها تسلم الأفعى الرقطاء ، فانقسمت الجماعة إلى فئات متناحرة ، لا تأرى إلى « معيار » ثابت للسلوك الأخلاقي ، ولا تلوذ به بغيره ، ثابت يعصمها من التناذب والتطاحن ، وأضحى على كل أمرى أن « يصنع » لنفسه « أخلاقا » في عالمه الخاص ، وأن يحققها بأسلوبه الخاص ، ومغيت الشعوب والأمم التي تكبت باستعمال هذا الإنسان الأوروبي هي الأخرى بالفقوة والتمساسة ، فهو يكمل بمكيالين ، أو بعشرة مكاييل ، وما باله لا يفعل ، وليس « خيرا » مطلق يدين له ويلتزم به ؟

وفي اتجاه السير تناقض حاد الملامح بعيد المدى ..

فاذا كانت الماركسية قد بدأت خطواتها بنفسف « التوازن المكون » بين المادة ، وما وراء المادة ، فانحصرت لأزلاهما على الأخرى ، فإن اتجاه السير عندها ينطلق في نفس السبيل ، فيحل أيضا بالتوازن داخل كيان الفرد ذاته ، ثم بين الفرد من جانب ، والجماعة من جانب آخر .

حين تنصر الماركسية على إضفاء صفة المادة على كل « ملو » أو « نعل » على المادة يطمح إليه الإنسان بما هو إنسان ، وحين اتفكر الماركسية

وجود الإنسان الروحي ، المتفرد ، المتعالى ، على المادة وعلى التاريخ الاقتصادي ، والطامح إلى تأمل القيم الخالدة وتحقيقها في عالم الأرض ، وحين يربط ماركس حياة الإنسان — بدءاً ومصيراً — بجملة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية وحدها ، أقول حين تفعل الماركسية ذلك فإنها تستلب من الإنسان أصالته وشخصيته وعمقه الروحي ، بل وتستلب منه ذاته الفردية نفسها ، لأن «محتوى» الذات الفردية قد انتهى — عند الماركسيين — إلى أن يكون خلاءً مسطحاً. فخلا ، طالما كان الإنسان عندهم مجرد مجموعة من العلاقات الاجتماعية ، ليس غير .

فإذا كانت الماركسية قد نذرت استغلال الرأسمالية لأدوات الإنتاج ، ففصلتها عن القوى البشرية التي تمارس الإنتاج عليها ، فإنها هي — أعني الماركسية — قد استلبت من الإنسان «عنى ذاته» ، و«محتوى» كيانه الباطني ، وأخرجت أحشائه كلها — إن صح التعبير — إلى الخارج المكشوف ، فأضحت مجرد «جملة من العلاقات الاجتماعية» ، لا يزيد .

فلنتخيل هاملاً كادحاً يستغل الرأسمالي عرقه وجهده ، هذا العامل — من وجهة النظر الماركسية — لا يتحدد بشيء على الإطلاق سوى أنه «فريضة للاستغلال» ، فلا هوية ولا مشاعر ولا وجدان ولا تفكير ، إلا في داخل هذا الاطار الحديدي المصمت ، وهذا العامل — في الآن نفسه — هار تماماً عن الإرتكان إلى أية قيمة مطلقة ، فليس ثمة «عدالة» ترتجى ، وليس ثمة «إله» ينتظر منه القصاص أو الجواز ، وليس ثمة قدر ولا مصير ، لأنه لا أبدى ولا خالد سوى المادة (١) .

أى بؤس قائم يمد على هذا العامل جميع الأقطار والمناقذ ؟
وأية آدمية أو إنسانية يمكن أن يكونها هذا العامل ، حتى ولو أصبح له — بعدئذ — ملء الأرض ذهباً ؟

هذا التوازن المختل في داخل الذات الفردية يمتد إلى إطار العلاقة بين الفرد والجماعة .

إن الماركسية قد انتصرت للجماعة من الفرد انتصاراً مطلقاً ، ولكن ما هي النتيجة المنطقية والواقعية التي آلت إليها هذا الانتصار ؟ .

لقد تطابقت — في النظرية الماركسية — هوية الجماعة ، وهوية الحزب ، الشيوعي ، وأخذت قرارات الحزب عند الماركسية متسقة انساقاً عقلياً وأبدتها مع مصاد التاريخ ، فالشيوعي الحق — كما يقول هنري سيمون — لا بددش — مجرد الدهشة — من أي قرار حزبي يتخذ ، (هل تعرف بمتميز اللص ؟ سأخبرك ... إنه يتميز من حيث أنه يضاد توجهات الحزب ... مانحن لولا الحزب ؟ حتى كسائر الآخرين الذي لا يرون أبعد من أنوفهم ، وإنى لا تصال ... كيف يستطيع المرء أن يحيا لولم يوجد الحزب) (١) .

فلا الفرد — في النظرية والتهربة الماركسيتهن — كفلت له آدميته ، ولا الجماعة ارتفعت إلى مصاف الأناسي ، بل مسخت إرادتها وكنفوتها ، وأصبحت قطيعاً من السائمة ، لا ملامح له ولا تقاطيع .

والماركسية — من زاوية أخرى — تحدد اتجاه سيرها بمحرك واحد ، هو القضاء المبرم على كل أثر للملكية الخاصة ، باعتبارها وحدها منبع الشرور ومبعث الآلام ، لتصبح الملكية « جماعية » ، بلا أدنى شائبة من الفردية والخصوصية ، ويصبح من « الخير » ومن « الحق » ومن « العدل » أن تقوم الثورة الدموية لتستلب هذه الملكية الفردية وتنتزعها ، ثم تهدر وتدمر كل من ينافسون عنها ، فليس « الخير » — في الماركسية كما قلنا منذ برهة — قيمة مجردة من قيم الفكر . بل هو الحركة التي توجه الجماهير نحو العصفية الدموية « لقيضة صغيرة من الحيوانات البورجوازية الحقيرة » .

وعلى النقيض من ذلك كله ينطلق إتجاه السير في الإسلام .

فالإسلام — كما رأينا — يبدأ خطواته من تأسيس قضية الحق ، وحفظه بضرب إتجاه السير فيه بكل جهوده في دمج روحه يواكب السير المادى .

الإنسان الصائر على درب الإسلام يستمد وجوده من الحق ، ويرتكز في سيره على الحق ، في كل نفس يتلج به صدره ، وحياته اليرمية تحف بها ، قيمية الحق ، الذى لا تأخذه سنة ولا نوم ، وكيان هذا الإنسان نسيج متلاحم من الصلوح المادية المتغيرة ، والقيم العميقة الثابتة التى لا يتورها التغير .

وهذا ، العمق الروحى الذى يواكب مسيرة الإنسان في الإسلام تلبق لدى الإنسان الصائر على دربه قيم الحسية ، والخوف ، والمراقبة ، متغلغلة في أعماق أحوال ذاته ، فلا يغفل عنها في وضوح النهار ، ولا يتغلى عنها في هدأة الليل المسدل ، فالذات تراقب الذات ، وأحكام العشير المستكن في هوى الذات لا انفارق الفرد حينئذ توجه وأينما استقر .

والإنسان في الإسلام ليس مجرد جملة من العلاقات الاقتصادية العارية المكشوفة ، بل إن للإنسان كياناً باطنياً حقيقياً ، يحتفظ فيه الإنسان بذاته الداخلية التى لا تكشف إلا مع الحق ، علام الغيوب ، الذى يعلم السر وأخفى .

وهذا التوازن في داخل الفرد الصائر على الدرب الإسلامى يتأصل فينتج توازناً بين الفرد والجماعة ، إنكله أينما وجهت وجهك فى عقائد الإسلام وشرائعه ونظمه فأنت لابد ملق أثرأ من هذا التوازن البديع ، فالفرد والجماعة حقوقهما وواجباتهما المتبادلة تبادل متوازنة ، فلا يطغيان ولا يبغيان ، وأنت ملق هذا التوازن فى كل حقيقة حقيقية ، وفى كل شعبة شعبة ، يفده البصر وبذهل الفكر ، وينطق بأنه من صنع علام الغيوب الذى يعلم خاتمة الأميين وما تخفى الصدور .

ويقر الإسلام مبدأ الملكية الفردية ، ولكنه لا يتركها مطلقاً في الفراغ مجرد ممارسة للحرية الفردية بلا حدود أو ضوابط ، كما فعلت الرأسمالية ، بل يربطها « أولاً » بأصرة متينة مع « الحق » ، مصدر كل شيء ، ثم يرسخ جذورها في تربة « العمق الأخلاقي » ، الذي لا ينفك عن « المراقبة » ، الباطنية الدائمة ، ثم يضمنها آخر الأمر في إطار ذلك التوازن المتبادل بين متطلبات الفرد ، واحتياجات الجماعة .

فالملكية في ذاتها « استخلاف » من « الحق » ، هو مصدرها الذي أتاها لمن استخلفه ، وهو الذي يملك انتزاعها حين لا يقبـوم الخليفة بواجبات الاستخلاف على وجهها القويم ، ومن ثم فإن وسائل الامتلاك لا بد أن تكون « أخلاقية » ، في المقام الأول ، فتسودها النصفة ، وبحسبها العدل (لا تظلمون ولا تظلمون) .

فالتعدي على حقوق الغير ، وظلمهم ، وامتناعهم عن أداء جهدهم وعرقهم يفسخ تلك « الأخلاقية » ويلغيها ، فلا يصبح المالك حائزاً لخليفة ، يقوم بواجبات الخلافة ، وتصبح « ملكيته » سحتاً ، و « نارا » يلتهمها في جوفه ، وإن يكون بعيداً ذلك اليوم الذي ينتزع منه ما استخلف عليه . من أجل ذلك حرم الإسلام الربا ، لأن فيه تحطيماً للأخلاقية ، وتقويضاً لها ، وأمر برد المال الربوي إلى أهله (فإن آتيتكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون) .

وإن كان الإسلام قد أسس وسائل الامتلاك على الاعتبارات الأخلاقية ، ومزج بينهما في نسج محكم مترابط ، فهو قد شحذ في الضمير الباطني للبرء ما يحول بينه وبين العدوان والظلم ، حتى ولو حسب أن لم يره أحد .

ثم جعل الإسلام في الماله المملوك حقوقاً للامة ولبن لا يملكون من أفرادها ، فالزكاة ، وحقوق أخرى سوى الزكاة ، والاتفاق والصفقات كل

ذلك بضمن أن لا يكون المال دولة بين الاغنياء ، وأثرة يستأثر بها القلة ،
بينما تزداد الكثرة خصاصة على خصاصة ، وفقرا فوق فقر .

والاسلام في نهاية الامر لا يجعل اختزان الثروة غاية قصوى يتفياها
الفرد أو الأمة ، حقا إنها دزيف ، للناس ، وغرست في طعنهم ، ولكن
الإسلام يفرس في هذه الفطرة أيضا غرسا من السمو الروحي ، يتخلل
الثروة ، ويحكم بفتيتها العضوية ، ثم يرتفع بها إلى آفاق عليا ، أصلها في
الأرض ، وقرعها في السماء .

ومن هنا فإن الإسلام لا يجعل دقيمة ، المرء معدودة بعدد ما يحوزه من
الدارم والدنانير ، حتى ولو كان له ملء الأرض منها ، فلا تأخذه العزة
بالثروة ولا النشوة بالامتلاك (وما يقنى عنه ماله إذا تردى) (أيحسبون
أن ما أهدم به من مال وبهذين نسارع لهم في الخيرات بل لا يؤمنون) .

وفي الغاية والمصير تناقض حاد للملاح بعيد المدى كذلك .

فالغاية التي ترنو إليها الماركسية — بعد زوال النظام البورجوازي
وآثاره وعقائمه — هي مرحلة الشيوعية الكاملة أو المجتمع اللاتقبي ،
حيث تحلم الماركسية بمجتمع لا دين فيه ولا دولة ، ولا وطن ولا قومية ،
مجرد جموع من الاناس بلا تضاريس ، أو ملامح ، أو معالم ، مجرد
أرقام تدور في آلة صماء ، ولا شيء بمسد ذلك إلا في الأرض ولا في
السماء ، وإنما سيكون مطبق ، لا تصمغ فيه صوتا ولا اختلافا ولا ديبيا
إلا ديب العمال يفسدون إلى مصانعهم ويروحون ، ويردون إلى الموائد
شئ فيملكون بطونهم بالسوية المطلقة ، بلا تنازع أو هراك ، ثم تتلفهم يد
القضاء إلى هاوية العدم المطلق ، فسا هي إلا الحياة الدنيا دموت ونحيا وما
يهلكنا إلا الدهر . .

هكذا تريد الماركسية غاية الإنسان القصوى ومصيره النهائي، ألا ما أتسمها من غاية وما أشقاء من مصير !! .

وعلى النقيض من هذا كله يقرر الإسلام غاية الإنسان ومصيره .

فليست الغاية والمصير - في الإسلام - على هذه الأرض التي عليها تدب الأقدام ، بل هي دار أخرى فيها ألوان الثواب وصنوف العقاب ، إنه البعد المستقبلي ، الذي يترى هذه الحياة الدنيا ، ويجعل أحداثها ووقائعها وخيرها وشرها جداً لا عبثاً ، وحقا لا لهواً ، وبه وحده تصبح الحياة الدنيا ذات معنى ، ، ولا تصبح لعباً ولهواً ك لعب الأطفال ولهوهم .

ولأفليز مع المعتد الأنيم كما يحاول أن يرتع ، وليلجأ الظالمون المفسدون جنبات الأرض هنياً وعتوا ، وظلماً وفساداً ، مادام مصير الكل إلى هاوية العدم . وتعالى للملك الحق ، أن يترك أمر الكون نهياً مستباحاً لهذا الفوضى العشية العاتية ، لأن نظام الكون وانضباطه ودقة سيره ، واتساق خطواته يطرح هذه الفوضى ويرفضها كل الرفق .

فهذا الكون إذن - في الإسلام - مؤسس على الحق ، وبدايته من الحق ، ومسيره مع الحق ، ومصيره وغايته إلى الحق ، (أفحسبم أننا خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون فتعالى الله الملك الحق) .

وهكذا يصبح التناقض بين الإسلام والماركسية على أشد ما يكون حدة واتقاداً في نقطة البدء ، وفي اتجاه السير ، وفي الغاية والمصير .

ولاشك أنك تجد بين المسيحية الحقبة وبين الماركسية كثيراً من نقاط هذا التناقض ، لكنك إذا دقت النظر فيما آلت إليه المسيحية على يدي رجال الكنيسة في العصور الوسطى فستجد المسحة المادية طاغية هادية - كما أشرنا في فصل سابق - وإذا دقت النظر فيما آلت إليه

المسيحية في عصرنا الراهن فسجدتها ديناً معزولاً عن واقع الحياة المعاشة ونسجها الخي ، وحين تخرج المسيحية لهذا الواقع . لتقف في صفوف الفقراء . فإنها لا تخرج إليه . وفي جمعيتها ، نظام اجتماعي ، واقعي متكامل تتفاعل به مع هذا الواقع وتجاهه به مشكلاته ، ولذلك فليس مما يثير الدهشة أن نسمع في هذه الآونة قساوسة أميركا اللاتينية وهم يؤيدون في قاعات الكنائس اتجاهات تصطبغ بالصبغة الماركسية : دون حرج أو تردد !!

ولكن ... ماذا ترى الماركسية في الدين ، بوجه عام ؟

لا محل للدين في البناء النظري للماركسية كما أسلفنا ، فلقد قهرمت الماركسية الحقيقة الموضوعية على حدود المادة ، كما أنها حاولت بقوانين الجدول الباطنة للمادة أن تستعيز عن فعل الخلق الإلهي بالتناقض أو الصراع المحايث للمادة والكامن فيها ، وأناطت بهذا التناقض أو الصراع خلق الجديد من الصور السكونية والاجتماعية .

ولا محل للدين أيضاً في البناء التطبيقي للماركسية ، فالدين — كما يقول إيفانيسيف — ليس سوى أداة الطبقات الرجعية المستقلة ، تحاول بها تقديم سلطاتها عن طريق تخدير الطبقات المستقلة وخذاعها ، ومما قاله ماركس الشهيرة (الدين أفيون الشعوب) إلا خلاصة وافية لمواقف الماركسية من الدين ، (١)

(١) إيفانيسيف : 339-340 p ومن الملاحظ أن مترجم الكتاب إلى العربية قد أبعط من ترجمته — من عهد — هذا الفصل الذي كتبه المؤلف عن الدين ، بلا أمانة في النقل ، ولغرض خبيث لا يخفى ، كما هو دأب الماركسين دائماً .

ولقد كتب أنجلز يقول : « ليست كل الأديان إلا انعكاسا وهميا في أذهان البشر للقوى الخارجية التي تسيطر على حياتهم اليومية ؛ تتحول من خلاله تلك القوى الخارجية إلى قوى متعالية في الطبيعة » (١)

كما كتب لينين قائلا : « إن الدين « بناء فوق » ومن ثم فهو يحاول أن يدعم الأساس الاقتصادي الذي يقوم عليه ، وهو ينصح البشر بالخضوع لمستغليهم ، كما يحضهم على الاستسلام للقدر والمصير دون مقاومة للشر أو الاستغلال ، فتصاب الطاقة النضالية للجماهير بالشلل انتظارا لحياة النعيم في الآخرة ، ويتحول اهتمام الناس عن قضاياهم الملحة ، ونضالهم الثوري ضد الاستغلال (٢)

ويتضح الدور الرجعي للدين — كما يقول أيفانيسيف — في عدائه المستحكم للعلم وللنظرة العلمية ، ف منذ قرون عديدة عمدت الكنيسة إلى مطاردة العلم ، واضطهاد العلماء ، وجعلت من انتشار الأفكار العلمية إنما مقيتا ، وحرمت قراءة المؤلفات التي تشجع على هذه الأفكار ، واضطهدت مؤلفيها في غير هوادة (٣)

ولأنكاد نجد قولاً من أقاويل الماركسيين : أقرب إلى البهتان الواضح والكذب الصراح ، مما نجد في زعمهم بأن الدين أداة الاستغلال ، ووسيلة

(١) أنجلز : Anti - Duhring P. 435 -

(٢) لينين : المجلد الخامس عشر : Collected Works .P 371

(٣) أيفانيسيف : المصدر السابق : P. 341

لخداع المستغلين وأفيون يلهمهم عن الكفاح والعمل في سبيل الحياة المثل .

فما من دين صحيح إلا قام على محاسبة النفس في السر والعلن ، وفرض في نفوس معتنقيه صفة المراقبة الجادة لظواهرهم وبواطنهم ، وعمق في نفوسهم معايير حاسمة يقيسون بها أفعالهم ونياتهم وخطرات دخائلهم ، وكل أولئك صفات تجمل من القول بأن الدين أفيون مخدر إما جهلا مطبقا به ، وإما كذبا وبهتانا لا يحتاج في وضوحه إلى بيان .

إن الأفيون في الحقيقة وبدون المهارة والقحة التي تتسم بها دعاوى الماركسيين العريضة — لا يتمثل إلا في الماركسية ذاتها ، ليس لحسب لأنها ترفع عن الضمير شعوره بالمسؤولية ، لتلقى بالتبعات كلها على المجتمع . وتحض السنة متابعتها على التناول والبذاء على ذوى الآلة . ار من الناس (١) بل لأنها — وفي المقام الأول — تهوى بالإنسان إلى مستواه الأدنى من التحضر البشري ، فكل ماحول الإنسان وما فوقه وماتحته — عند الماركسيين — مادة صماء غفل ، وكل ما يحرك الإنسان من بواعث فهم مصالح المعاش ووسائله ، فلا قيم ولا أخلاق ، ولا أسرة ولا دين بالمعنى الرفيع الذي يفهمه الإنسان المتحضر لهذه الأمور ، بل المادة ومصالح المعاش ، وليس ذلك إلا الحيوانية في أدنى مستوياتها ، وليس ذلك إلا الإسقاط المتعمد للجوانب السامية الرفيعة من كل حساب ، فقل لي بربك إذن ، ماذا يبقى للأفيون المخدر بعد هذا كله من دنايا الفعال ؟.

ومن عجب أن يقول الماركسيون أن الدين انعكاس للأساس

الاقتصادى الذى يقوم عليه ، ووسيلة لخدمة أصحاب الثروة فى المجتمع ، وأداة لتحرير المضطهدين فيه .

لو كان الدين بهذه المثابة لعرف أصحاب الثروات منه أشد العزوف ، لأنه من غير المعقول إذن — مادام الدين خدعة تم مبتدعوها — أن يقبلوا هم عليه لينقادوا به نفوسهم ١١ .

ولو كان الدين اختراها بورجوازيًا يهدف إلى حماية أصحاب الثروات ليزدادوا ثراء فوق ثراء : لما جاءت الأديان — والإسلام فى الذروة منها — بما يكفكف من غلواء المال ويضبط وجوه اكتسابه ، وما يحض النفوس ويدفعها بكل الوسائل إلى أن تخصص من أموالها نصيباً محدداً للفقراء ، لا على سبيل المنّة أو التفضل ؛ بل لأنه استحقاق مفروض يأخذه الفقراء بسلطة الدولة وبواسطتها ، وبما يجذو الناس من الطغيان الذى قورثه الثروة ، والظالم الذى قد يصاحبها .

لو كان الدين على هذا النحو الذى وصفه الماركسيون لما جعل الإسلام الثروة فى يد الإنسان « استخلافاً ، لامتلكية مطلقة تعيث فى الأرض فساداً ، ولما جعل الثروة — ولو بلغت ملء الأرض ذهباً — لا تصلح لافتدائه الإنسان من عذاب برهة واحدة فى الدار الآخرة ، ولما جاء بالشرىعات التى تكفل أن لا يكون المال دولة بين الأغنياء حكراً عليهم .

ومن العجيب العجيب كذلك أن يقال إن الدين ينصح البشر بالخضوع لمستغليهم وبالإستسلام للقدر والمصير بلا مقاومة ، بما يصيب الجماهير بالهزل ويفريها بالسكوت عن حقوقها المعضومة ، بينما نجد الإسلام يحض الناس ويدفعهم دفعا إلى مقاومة الشر ومكافحة المنكر بكل صوره ومظاهره .

ولقد أرسى رسول الإسلام ﷺ : القاعدة الذهبية في هذا الصدد (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان) كما قرر القرآن الكريم أنه لا تبرير البتة للسكوت على الظلم ، أو الاستسلام للمهين لسلطوته وجبروته (إن الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم ، قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض ، قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيراً) .

وكأنما قضى على فلسفة ماركس أن تقذف من قبل الإسلام بحقائق تدمغ أوهامها الداحضة . فما نحن نرى في هذه الآية الكريمة أقصى ما يمكن تصوره من جزاء وعقاب للمستسلمين للظهور والشر في الحياة الدنيا ؛ إذ من لم تكن حياة الآخرة لغواً للناس يحول إهتماماتهم عن قضايا يومهم ؛ ولم تكن إصابة بالعمل لطاقتهم النضالية بل كانت على العكس من ذلك كله تماماً .

إن في هذه الآية الكريمة لأبلغ الحض على تغيير المنكر ، ووضع الأمور في نصابها العادل : وإن فيها أيضاً لأبلغ النذير والعقاب جزاءاً وفاقاً للتغافل واللامبالاة تجاه الشر البشري ، حيثما كان وكيفما وجد .

وأعجب من كل عجب — في نهاية الأمر — أن يرى الإسلام بمعاداته للتقدم العلمى والنظرة العلمية ، وما كان التقدم العلمى الذى أنجزته أوربا ، وما كانت النظرة العلمية القويمة إلا فنتاً من شجرة الإسلام البانئة باعتراف علماء الغرب أنفسهم ، وبطول بنا الحديث لو إستقصينا جوانب التفات في هذه القرية الداحضة ، وبكيفية — في هذا الصدد — أن الإسلام لم يجعل العلم ترفاً أو أرسقراطية ، فضلاً عن أن يجعل منه خصماً ، بل جعله شريعة مفهومة على المسلمين رجالاً ونساءً ، ولم يقيّد خطواته بقوانين متعسفة لا يمكن تخطيها ، كتلك القوانين الماركسية . بل أطلق له الحرية الكاملة في

البحث والنظر . ولم يرسم له إلا « أخلاقياته » ، ووظائفه المثل في خدمة الإنسان ورفاهيته .

ثم ماذا ترى الماركسية في الإسلام بوجه خاص ؟

يلوح لنا أن قطبي الماركسية قد فطنا إلى أن إنتصار الإسلام للفقراء ، وتدهيمه لمركزهم في النظام الإجتماعي سوف يسد عليهما الباب الذي نفذوا منه إلى الهجوم على المسيحية وإتنامها بما لآلة الطبقة المترفة المستغلة ، ويدحض حجتهما في أن « الدين » وسيلة للاستغلال ، وأداة لامتصاص جهد الكادحين .

فاذا فعلان إيازاء الإسلام ، وهما قد بيتا القصد وأرهما الهجوم على كل « دين » ، مما كانت أهدافه ومنجزاته وطيياته ؟

ما الحجة التي تسوغ إلتها الهجوم على الإسلام ، ولقد كسدت إيازاه حجة الاستغلال وبطل فعالها ؟ بل إنها أضحت — في مواجهة حقائقه — سلاحا مغلولاً . وفرية داحضة ؟ .

لا منفذ أمام قطبي الماركسية — إيازاء الإسلام — إلا بالهجوم عليه في ميونه ذاتها ، فالمقصد هو الهجوم بأية ذريعة أو بلا ذريعة !! .

فليكن « الانتصار للفقراء » هذه المرة ، هو الثغرة التي يتجهان منها للنيل من الإسلام وللعطن فيه ، ولا حدير في أن همكتظ هذا الاتجاه بالتهاوت في التفسير ، أو بالتعسف في التحليل ، ولا حرج في أن يهفل هذا الإتجاه بالتناقض الجلي مع القوانين الماركسية ذاتها ، طالما تحقق القصد وأنفذت الغاية !! .

إن قاريخ شبه الجزيرة العربية - كما يرى قطبا الماركسية - يقسم بظاهرة خاصة ، وهي إنقسام سكانه إلى فريقين ، فريق يسكن الحواضر والمدن المزدهرة بالمشاط الزراعى والتمهاري والصناعى ، وفريق آخر من البدو الرحل يعانون من شظف العيش وقسوة الحياة ، فهؤلاء إلى فقر مدقع ، وأولئك إلى ترف باذخ .

ومن الطبيعى - كما يقرر ماركس وإنجلز - أن ينظر هؤلاء الفقراء إلى أولئك المترفين بعين الطمع والحسد والجفح ، وهذا يظهر بين هؤلاء الفقراء (نبي) يقودهم في غزوة بدوية ضد سكان المدن المترفين ، وحين يفتصر البدو والمدققون يحلون في نفس المكان ونفس الظروف محل سكان المدن ، وينعمون بما كان سكان المدن ينعمون به من ترف ودعة ، فلا تلبث الأوضاع الجديدة أن تفتج صداما جديدا ، وذلك بفعل هجمة بدوية أخرى بزعامة (نبي) آخر ، وهكذا يتكرر الصدام دوريا .

لكن هذا الصدام الدورى لا يفتج نظاما إقتصاديا جديدا - كما هو شأن التاريخ الأوروبى - لأن المفتصرين الجدد لا يناولن الأوضاع الاقتصادية القائمة فى المدن بأدنىساس ، بل يقبلونها وينضوون تحتها ، وينعمون بخيراتها على ما هى عليه .

أما فى التاريخ الأوروبى فإن هجمة الفقراء على الأغنياء توابك دلائلها النظام الاجتماعى والاقتصادى القائم ، فيظهر مكانه نظام جديد ، وهذا ما يؤدى إلى التقدم التاريخى فى أوروبا .

ومحصلة هذا التحليل الماركسى أن يصبح الإسلام مجرد غزوة بدوية ، اضطلمت بها شردام طامعة من البدو الرحل ، كل ما دفعها إلى الغزو - بقيادة النبي صلى الله عليه وسلم - هو القهور التجارى

والصناعي ، والانحطاط التجاري الذي حاق بشبه الجزيرة (١) .

ويسترعى الانتباه في هذا التحليل نقاط عدة ، لعل أبرزها انحدار الماركسية إلى مبدأ « التناقض » بين المصالح الاقتصادية ، بإعتباره الدافع الوحيد لأي نشاط بشري فعال ، فهذا التناقض يبلغ ذروته القصوى حين يتطلع الفقراء من البدر الرحل إلى المترفين من سكان المدن ، حسداً وطمعاً وطمعاً .

كما أن الدين في هذه المرة — طبقاً لهذا التحليل الماركسي — يقف في صف الفقراء الطامعين ، لا باعتباره « ديناً له قوامه الخاص وجوهره المتميز » بل باعتباره مجرد « أسلوب » أو « وسيلة » أو « أداة » في معركة ، هي في صميمها صراع حول المصالح الاقتصادية في المقام الأول والآخر .

فمن الواضح الجلي منذ البداية أن الماركسية لم تر من الإسلام — عقيدة وشريعة وسلوك وأخلاقاً — سوى تلك الجحافل الظافرة التي خرجت من شبه الجزيرة لتنداح فيما حولها من أصقاع ، بل لم ترفى هذه الجحافل الظافرة إلا ما يقع في أيديها من الغنائم ، بل لم ترفى هذه الغنائم نفسها سوى استلاباً وإقتباباً ، مصدره الحسد وحده ومبعثها الطمع والبربرية .

وفي ظل الحقائق التاريخية المجردة التي أحاطت بالإسلام — نفاة وإنتشاراً — لا يكاد المرء يجد أثارة من الصدق فيما قرره الماركسية على النحو السالف ، وحسبنا الاحتكام إلى نذر يسير من الوقائع التاريخية الثابتة ليظهر لنا التعسف والتزييف والتجني على الحقيقة والتاريخ على سواء .

فلقد نشأت الدعوى الإسلامية ، وقريش — في مكة أم القرى — على

(١) رسائل متبادلة بين ماوكس وإنجلز ، نقلاً عن نهاد القادري :

حالى من اليسر المشهود والغنى الملحوظ ، الذى يغطها عليه سكان ما يجاورها من البوادرى : كما أن وجود البيت الحرام فيها قد جعل هذا اليسر أو الغنى مصحوباً بمكانة إجتماعية بارزة ؛ يحسد المكيون عليها ، ورحلتا الشتاء والصيف تدران عليهم — فى كل عام — رجحاً وفيراً . وأسواقها العامة تجتذب الرائح والغادى ، أى أن مكة — على وجه الاجمال — كانت لتبوأ — قبل الاسلام — مركزاً متميزاً أشد التميز عما يحيط بها من البوادرى الجدداء ، والصحارى القاحلة .

فلو كان ثمة « تناقض » — على النحو الذى يدعيه الماركسيون — لكان أولى أن يكون واقعا بين المكيين المتحضرين ، وبين من يجاورهم — من أهراب البوادرى المجاورة — ممن لا ينعمون بما ينعم به أولئك المكيون من أمن ورغد ، ولو كان فى المقولة الماركسية بشأن طمع البدو وتطلهم إلى خيرات المدن والحوضر أدنى شائبة من الصدق لكانت « مكة » هدفاً شويها قريباً لتطلع المتطلعين وطمع الطامعين ، ولكان من الحتم اللازم — وفقاً لتلك المقولة — أن يظهر (النبى) الذى يقود الغزوة الطامعة — لا فى مكة على وجه اليقين — بل فى أية باهية من البوادرى المترامية التى تحيط بمكة من كل جانب ، حيث العيش أشد ما يكون شظفاً ، والأمن والنظام أقصى ما يكون اهتزازاً وإنعداما .

فظهر النبى ﷺ فى مكة ، وفى مكة بالذات ، بقلب المقولة الماركسية رأساً على عقب . لأنه يدحض من الناحية التاريخية المجردة دعوى التناقض من أساسها ، ويفند من جهة أخرى انبثاق الإسلام عن مجرد تطلعات بدوية يقودها الحرمان ، أو يدفعها الجشع .

وما يزيد دعوى التناقض دحضا وتفنيدا أن الدعوى الاسلامية لم تجابه بخصومة أشد ، ولا هداء أعنف من خصومة القرشيين وعدائهم ، بل كان

هم النبي ﷺ ، أبو هب ، واحداً من أكثر هؤلاء القرشيين لداً في الخصومة ، وجهاً بالمداء ، ولم يتخل القرشيون عن خصومتهم للنبي أو عن عداوتهم له طيلة سني دعوته ﷺ تقريباً ، فلو كان مشركوا مكة وطواغيتهم قد فطنوا إلى ما فطن إليه ماركس وانجلز من أن (النبي) لا يبتغي إلا خدمة مصالحهم الإقتصادية لكانوا أول من بادر بالانضواء تحت لواء دعوته ، ولو فروا جهودهم في مقاومته لكي يبذلوها في اجتلاب مزيد من الثروة التي سوف تجلبها لهم متابعتها ، وستحرمهم منها مجابته ومناهضة دعوته !!!

ومن الأرازم التي تتداعى بالضرورة من تلك المقولة الماركسية أن يحس سكان المدن المتحضرون بعد أن يتم أخضاعهم من قبل البدو الغزاة بمداء مريب لهذا الدين ، الذي لم يكن له من هدف — طبقاً للمقولة الماركسية — سوى إفتراع ثرواتهم ونهب أموالهم ، فهل تراهم تمتدذ مقبلين عليه ، أو منضمين إلى دعوته ؟ وهل يفعلون ذلك وهذا الدين نفسه لا يضطرم إليه اضطراباً ، ولا يقسرم على اعتناقه قسراً ، بل يقبح لهم بدلاً آخر ، وهو أن يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ؟ .

فلو كان للمقولة الماركسية أدنى اقتراب من الواقع التاريخي المشهود لاقتصر الإسلام على أولئك البدو بين وحدهم ، ولم يمتد دائرتهم إلى سواهم من سكان المدن المتحضرة المفتوحة الذين لم ينهض هذا الدين — طبقاً للمقولة الماركسية — إلا لاستلاب ثرواتهم ، أو لكان الدين الإسلامي — على أكثر تقدير — محصوراً في الجنس العربي لا يعمده إلى غيره من الأجناس الأخرى .

وهذا إدعاء لا يستاهل رداً ولا تكذيباً ، سواء على عهد ماركس وانجلز أو قبله أو بعده ، وحسبهما وحسب أشياءهما مجرد النظرة العابرة إلى روسيا — القيصرية أو العوفيقية — وقد عمرت بالمسلمين الذين لا يمتون

إلى العصر العربي إلا بصلة «العقيدة» وحدها ، وحسبهما وحسب أشياءهما
ما أسهم به المسلمون — من غير العرب — من دور بارز في نشر الدعوة
الإسلامية في كل مكان حطت فيه أقدامهم، وفي ازدهار الحضارة الإسلامية
ثقافة وعلماً ، وعمراناً ومهنية .

ولو كان للمقولة الماركسية أدنى اقتراب من الواقع التاريخي المشهود
لما انضم إلى العيوش الإسلامية الظافرة — في أية غزوة من غزواتها —
جندي واحد ينتمي إلى واحدة من تلك الحواضر أو المدن .

وكيف يفعل ذلك — وهو يحس في أعماقه — طبقاً للمقولة
الماركسية — بأنه حين يتحرك في سلك الجيش المسلم يدعم عدوه وينصر
خصمه ، فأولى به أن يضعف ذلك الجيش ، لا أن يزيد قوة إلى
قوته !!

والواقع التاريخي يفند كل هذا تمام التفنيد؛ فانتشار دعوة الإسلام
مصدره العقيدة التي مصت شغاف القلوب ، وامتزجت بالاجم والدم ،
وخالطت الفكر والوجدان .

وحينئذ علانداؤها فوق كل نداء ، واسانها فوق كل لسان ، وهما ميناء
فوق كل قومية ، وانطلق الجندي المسلم يجتاح الوهاد والفلوات ، وايس
في أعماقه سوى أنه «مسلم» مدعو لفشر كلمة الله في الخافقين ، ولا اجتذاب البشر
إلى قبس الهداية ، وانصهرت كل الحشيات والإعتبارات في بوتقة العقيدة
الواحدة ، والدعوة الواحدة ، والغاية الواحدة .

أكان من الممكن — لو كانت الجندية قاصرة على البدوي وحده أو على
العربي وحده — أن يحتاج المد الإسلامي الإمبراطوريتين العتيدتين
المسيطرتين على آماذ الأرض المترامية الأطراف دون منازع ؟

وماذا كان البدو أو العرب وحدهم يمثلون في موازين العدد ومقاييس الحساب ، حتى يبلغوا تلك الآماد القاصية في المشارق والمغارب ؟ .

وماذا كان البدو أو العرب يمثلون في موازين القوة ، ومقاييس الغلبة حتى تميد تحت أقدامهم الأرض ، وتهتز أمام زحفهم المظفر العروش التليدة من كسروية وقيصرية ؟ .

ثم ... ألم يكن أولئك البدو أو العرب يعيشون نفس الأوضاع الاقتصادية قبل الإسلام دهوراً متطاولة ؟ فلم إذن لم تنبت تلك الأوضاع المماثلة « نبوة » مماثلة في غابر الأزمان وسابق العهود ؟ .

وكيف تفسر تلك المقولة الماركسية بقاء الإسلام وحيويته بعد أن انتهت تلك الظروف الاقتصادية التي أدت - في زعمها - إلى انبثاقه ؟ .

كيف تفسر وجود الإسلام في العصور الراهنة، حيث لا بدو ولا غزو، ولا جفع ، ولا طمع ؟ .

وكيف تفسر تلك المقولة : « الوحدة الشموعية » التي تربط بين المسلمين من ساكني البوادي وساكني الحضر ، أو ساكني غدير البوادي وغير الحضر ؟ .

أنها « العقيدة » ... ولا شيء غيرها ، ولكن الماركسيين لا يفقهون !!

فإذا كان التناقض بين الماركسية والأديان السماوية الصحيحة قائماً
وواقعاً ، فإن التناقض بين الماركسية والإسلام أشد اتقاداً ، وأعمق حدة ،
وأبعد مدى كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق .

فالتناقض بين الماركسية والأديان السماوية بعامة ذو مظهرين :

مظهر نظرى عقدى ، ومظهر تطبيقي اجتماعى .

ولا ريب أن المظهر الأول للتناقض متحقق الدواعى والبواعث لدى
الأديان السماوية جميعاً ، ذلك أن وحي السماء إلى جميع الرسل والأنبياء
يتمدى بالبشر حدود المادة ويرتفع بهم إلى خالقها ومبدعها .

ولا تزيد الماركسية — فى هذا المضمار — عن كونها انحرافاً فى طريق
البشرية إلى خالقها ، وأعوجاجاً نهجها المستقيم إلى التيه والزيف
والضياغ .

ووحى السماء إلى جميع الرسل والأنبياء يدعم فى البشر « أخلاقاً ،
تختلف عن أخلاق ما يحيط بهم من حيوانات عجماء ، تهتدى بالفريضة ،
ولا تنصت إلى غير ندائها الوحشى .

ولا تزيد الماركسية فى هذا المضمار عن كونها هبوطاً بالإنسانية إلى
مصاف تلك العجماءات ، كل سلوكها بل حياتها : محددة بنطاق المصلحة
الإقتصادية ، وكل تريخها الطويل « سوق » للبيع والشراء ، يتخاطف
مرتادوه مافى أبهى الآخرين اختطافاً ، بلا رادع أو زاجر !!

أما المظهر الثانى ، وهو المظهر التطبيقي العمل للتناقض فلا ريب فى أنه
لا يتحقق على أوفر الوجوه وأكملها إلا بين الماركسية والإسلام ، ففى

الإسلام نظام اجتماعي متكامل البناء ، محسوس النتائج والآثار ، ذو منهج محدد لعلاج مشكلة الفقر والبطالة ، وهي التي استهوت بها الماركسية أفئدة البسطاء .

أما المسيحية — وهي الدين الذي كانت تدين به الغالبية العظمى في روسيا القيصرية — فهي لا تنهض في وجه الماركسية من هذا الجانب التطبيقي العملي ، وهو الجانب الذي يستهوى البسطاء في الماركسية ، فالمسيحية تترك شئون الدولة والمجتمع للدولة القائمة ، أي للسلطة الدينية ، ولا تنهج في الحياة منهاجاً اجتماعياً حياتياً متكامل البناء ، فكلنا يعلم أن المسيحية قد نشأت في أصقاع خاضعة لسيطرة الدولة الرومانية ، فتركت ما لقيصر لقيصر وما لله لله .

أما الإسلام فإن الماركسية تدرك قدرته على البقاء في نفوس معتنقيه مهما ذاقوا من ألوان الخسف والعسف ، حقا إن معتنقي جميع الأديان بلا استثناء ذاقوا على يدي الدولة الشيوعية السوفيتية صنوفاً رهيبية من العنف والاضطهاد ، ولكن عداء الماركسية الخاقد للإسلام عداء باق مستمر ، لأنه عداء لخصم يناجزها العداء مسلحاً بروية واضحة لمشاكل المعاش ولعلاجاتها الفاجعة ، فلا غرابة إذن في أن تصدر اللجنة المركزية للحزب الشيوعي عام ١٩٥٢ — أي بعد ما يقرب من خمس وثلاثين عاماً من الحكم ذي القبضة الحديدية — قراراً بمنع سموم الجامعة الإسلامية، من الانتشار في إقليم أذربيجان ١٢

كل محاولة إذن للجمع بين الماركسية والإسلام : محاولة مقضى عليها بالاختفاق الذريع لأنها محاولة للجمع بين تقيضين لا يجتمان : هذا من جهة .

ومن جهة أخرى فإن ثمة خدعة تسكتيكية تقوم بها الماركسية حين تضطرها الظروف أن تتلون بما نشاء من الألوان وأشياء .

فقد كان من أول أعمال الثورة الشيوعية في روسيا أن أصدرت قانوناً في فبراير سنة ١٩١٨ ينص على مصادرة أملاك الكنائس والهيئات الدينية المختلفة وغل أبنائها دور العبادة ، وتحريم التعليم الديني في كافة الهيئات والمنشآت .

ثم قامت الدعاية السوفيتية بتعزيز الدعوة الإلحادية ، فشهدت الفترة ما
عامى ١٩١٧-١٩٢٧ حملة اضطهاد مركزة ضد رجال الدين ، ودعت الد
إلى تحويل الكتائب إلى مدارس أو أندية أو مخازن للغلال ، وأصدرت
اسبوعية بعنوان (لادين) .

وتألفت — تحت رعاية الدولة — جمعيات وهيئات لادينية ، ثم اتحد
جميعها داخل ماسمى « باتحاد الإلحاد » الذى بلغت فروع المنشرة فى ج
أنحاء الاتحاد السوفيتى أكثر من سبعين ألف فرع .

ثم صدر قانون آخر بتاريخ ١٥ مايو سنة ١٩٣٢ جاء فى بعض بنو
(لن يبقى فى كافة أرجاء الاتحاد السوفيتى مكان للعبادة ، ويجب القضاء نه
على فكرة (الله) لأنها بقية من بقايا القرون الوسطى وأداة لاضطهاد الطبقة
العاملة) .

وحاق ببلاد القرم التى تضم غالبية إسلامية أنواعا شتى من الضك
وصنوبا مختلفة من الخسف ، فقد استبيحت المساجد وأخذت منها مسار
للهو ، وحظائر للأغنام ، وجمعت نسخ القرآن وكتب الأحاديث وأحرقت
علنا فى الميادين العامة ، واستبيحت دماء المسلمين فى غير رحمة ، مما أدى
انقهار الجماعات الرهيبة التى أكلت الخضر والياض (١) .

وعندما اشتعلت الحرب العالمية الكبرى وجدت الدولة أن الظروف
تضطرها إلى نوع من المصانعة والمداهنة ، فأعيد افتتاح المساجد والكتائب
وأصدرت الدولة بيانا وعدت فيه « برفع القيود التى تحول دون تم
المواطنين بحرية العقيدة » (٢) .

(١) العقاد : أفئون المصوب ص ٧٩ — ٨٢

(٢) فراه شبل : الدستور السوفيتى ص ١٤٣

ولا تفتأ الماركسية تكرر نفس اللعبة ، فأشياها يعلمون أن المسلمين اليوم قد أصبحوا قوة عالمية بحسب حسابها في موازين الأحداث ، ولذلك فهم يوحون إلى قبول الماركسية وأذناها في بلاد المسلمين باصطناع الأسلوب ذاته ، فترام يقولون إفريقيا وبهتاننا : فلنكن مسلمين في العقيدة ، ماركسيين في التطبيق العملي ، وكأنهم يكررون القولة : أعط ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله .

إن الإسلام ليس رقعة في ثوب ، بل هو ثوب كامل ، يرقد به الإنسان كله بجانيه المقدس والعمل ، أو يخلعه كله بجانيه معا .

وتبقى الحقيقة الدامغة التي لا سميل إلى نكرانها أو تجاهلها ، وهي أن الماركسية لا تعدو أن تكون انحرافا مشوها في تفسير الكون ، وفي فهم الإنسان ، إنها كبراب ببيعة يحسبه الظمآن ماء ، حتى إذا جاءه لم يجد شينا .

•	تصدير
٦ - ٢٨	الفصل الأول : المنهج بن الجدول والميثاقين
٢٨ - ٤٧	الفصل الثاني : القانون الماركس والوعى البشرى
٤٨ - ٨٤	الفصل الثالث : دعائم القانون الماركس
٨٥ - ٢٧	الفصل الرابع : مراحل القانون الماركس
١٢٨ - ١٧	الفصل الخامس : الرأسمالية ونقائضها فى النظرية الماركسية
١٧١ - ٩٨	الفصل السادس : المادية الجدلية
١٩٨ -	الفصل السابع : الاسلام والماركسية

تصويب خطأ الجائيه

وردت فى ص ٢٨ الآيه الكريمه رقم (٢٢) من سورة الجائيه وصحتها
 (أفريت من اخذ ليله هواه وأصله الله على علم وختم على سمعه وقلبه
 وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله) صدق الله العظيم .

رقم الايداع بدار الكتب

١٩٨٣ / ٤٤٧٦